

## Teil II

# Entfesselung des Individuums

Die italienische Renaissance barg in sich alle die positiven Gewalten, welchen man die moderne Kultur verdankt: also Befreiung des Gedankens, Missachtung der Autoritäten, Sieg der Bildung über den Dünkel der Abkunft, Begeisterung für die Wissenschaft und die wissenschaftliche Vergangenheit der Menschen, Entfesselung des Individuums, eine Glut der Wahrhaftigkeit und Abneigung gegen Schein und bloßen Effekt.

Friedrich Nietzsche,  
Menschliches, Allzumenschliches

Man kann – wie im vorangehenden Teil dargelegt – in der Geschichte des Altertums bereits deutliche Tendenzen erkennen, die ein Erwachen des Subjekts anzeigen. Der Übergang vom Mythos zum Logos<sup>1</sup> wird für gewöhnlich in dieser Weise als Selbstentfaltung des griechischen Denkens gedeutet. Allerdings wurde bereits gezeigt, dass die anthropomorphe Deutung des Mythos als bloße »Projektion von Subjektivem auf die Natur« zu kurz greift, da schon dem mythischen Denken ein aufklärerischer Impuls eigen ist, der »darstellen, festhalten, erklären«<sup>2</sup> will. Die *Dialektik der Aufklärung* zeigt sich schließlich darin, dass der anfangs noch disparate Aufklärungsimpuls sich zunehmend verselbständigt und verfestigt, um schließlich in »bloße Objektivität«<sup>3</sup> umzuschlagen, die ihre subjektiven Anteile möglichst ignoriert. Der Zivilisationsprozess wird dementsprechend nicht ein-dimensional als Befreiung des Menschen aus den Zwängen der Natur begriffen, sondern als »radikal gewordene, mythische Angst« gedeutet, in dem »die natürlichen Verhältnisse nicht mehr unmittelbar,

1 So etwa bei Nestle 1975.

2 Vgl. dazu Horkheimer/Adorno 1972, S. 12 und S. 14. Weiter heißt es dort: »Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre.« Vgl. ebda., S. 14.

3 Vgl. ebda., S. 15. Für Horkheimer und Adorno liegen dem mythischen Denken noch keine Einheitsvorstellungen vom Subjekt und der Natur zugrunde: »Es war nicht der eine und identische Geist, der Magie betrieb; er wechselte gleich den Kultmasken, die den vielen Geistern ähnlich sein sollten. Magie ist blutige Unwahrheit, aber in ihr wird Herrschaft noch nicht dadurch verleugnet, dass sie sich, in die reine Wahrheit transformiert, der ihr verfallenen Welt zugrundelegt.« Ebda.

sondern durch das Bewusstsein der Menschen hindurch ihre Macht ausüben«<sup>4</sup>.

Diese – die Fundamente des Fortschrittsdenkens erschütternde – Kritik, die am aufklärenden Denken festhält, ohne die Option auf einen positiv zu fassenden Vernunftbegriff zu besitzen<sup>5</sup>, sieht ihre Aufgabe darin, die »Herrschaft bis ins Denken selbst hinein als unversöhnte Natur zu erkennen«<sup>6</sup>. Auch wenn im Mythos die Herrschaftsverhältnisse zwischen den Göttern und Menschen direkt spürbar sind und noch nicht im vermittelnden »Denken selbst« in Erscheinung treten, stimmen Mythos und Logos darin überein, dass das Erwachen des Subjekts und die Zunahme seiner Bedeutung erkauft wird durch »die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen«<sup>7</sup>. So, wie der homerische Held seine göttliche Wut zum Schaden seiner Gegner noch mit ungehemmter Kraft und ohne mäßigende Reue ausleben konnte, lernten schließlich der Polisbürger wie auch der Athlet, sich selbst zu beherrschen, um Macht über sich und andere zu gewinnen. Die vitale Energie des archaischen Helden wurde spätestens in Platons *Staat* in ein asketisches Machtverhältnis überführt, bei dem jeder Einzelne gefordert war, seine höheren seelischen Kräfte gegen bedrohliche Strebungen und Begierden zu mobilisieren. Wo der unheilbringende Zorn des Peleussohns Achilleus dem Krieger noch Ruhm und Ansehen verschaffte, war die Anerkennung des griechischen Stadtbewohners bereits gebunden an die erfolgreiche Meisterschaft im Kampf mit sich selbst. An die Stelle der heroischen Schreckenstat trat die politische Aufgabe der Erziehung zur Mäßigung und der Arbeit an sich. Nicht mehr ungezügelter Mannesmut (*andreia*), sondern die Umlenkung und Pflege der *thymotischen* Energien durch Vernunft (*logos*), Übung (*ergon*) und Können (*techne*)<sup>8</sup> war fortan bestimmend für die Kontrollarbeit, die das Individuum an sich selber vornehmen musste, um besonnen und maßvoll (*sophron*) zu werden. Unterdessen verwandelte sich ungebändigter Zorn in angestrengte Gelassenheit, aus Rachsucht erwuchs Ressentiment, übermäßiger Stolz rief nach Tugendbildung und Lebensgier nach Diät beziehungsweise nach dem Gesetz.

4 Vgl. ebda., S. 22 und S. 23.

5 Der Rekurs auf die Mimesis als Vermögen, sich den Dingen ohne Verlust seiner selbst anzuheln, verbleibt in den Aporien theoretischen Denkens, das begrifflich auszudrücken versucht, was sich dem identifizierenden Denken gerade entzieht. Vor allem die *Negative Dialektik* Adornos ist dem Gedanken verpflichtet, zu umschreiben, was diskursiv nicht zu fassen ist: »Negation kann Philosophie weder umgehen noch ihr sich beugen. An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.« Adorno 1977 a, S. 27.

6 Horkheimer/Adorno 1972, S. 47.

7 Ebda., S. 15.

8 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 647 e.

Der rohen wie der sublimierten Gewalt ist gemein, dass Macht- und Herrschaftsansprüche entweder stärker nach außen<sup>9</sup> oder nach innen geleitet werden. In beiden Fällen bleibt die Logik der Herrschaft unvermeidlich für die Selbsterhaltung beziehungsweise Selbstbehauptung. Im Sinne der *Dialektik der Aufklärung* werden die Siege über die äußere Natur mit Niederlagen der inneren erkauft, da im Zuge der Selbstbeherrschung die Objektivierungsarbeit ins Innere ausgeweitet und als Unterdrückungsmechanismus immer undurchsichtiger wird. Nietzsches Feldzüge gegen die christliche Moral als Herrschaftsmittel der Schwäche geben hierüber bereit Zeugnis. Doch bereits in der griechischen Antike finden sich Protestformen, die Widerstand leisten gegen das feinsinnige Spiel der philosophischen Diskurse und ihrer nicht lebbaren Abstraktionen. Die Kyniker verzichten mit Absicht auf Argumente und setzen stattdessen auf ihre Körper, um mit schamlosen Gesten und frechen Handlungen die hohen Ansprüche der idealistischen Denker zu entlarven. In diesen verkörperten Protestformen finden sich durchaus Elemente wieder, die nach den Vorstellungen der griechischen Mythologie im Gefolge des Dionysos in Gestalt von dämonischen Satyrn, Nymphen, Faunen und anderen Chimären auftraten. Doch gegen den Ernst der Philosophie konnte auch der freche und vitale Kynismus insgesamt nur wenig ausrichten. Im unwillentlichen Lachen, bei dem sich die blinde Natur ihrer selbst inne wird, zeigen sich bis heute Reste des Aufbegehrens gegen die Zurichtungen der eigenen Natur.<sup>10</sup> Das vorherrschende Gebot der Selbstbehauptung wird dadurch freilich nicht erschüttert, wie das kontrollierte Lächeln buhrender Politiker oder hübscher Mannequins als raffinierte – weil Harmlosigkeit suggerierende – Überlegenheitsgeste zeigt. Einem Agamemnon oder Hektor wäre eine vergleichsweise künstliche Mimik kaum anzudichten gewesen. Wenn sie spotten oder triumphieren, brechen die homerischen Götter und Helden regelmäßig in lautes Gelächter aus, das sich seiner Überlegenheit absolut gewiss ist. In der plebejischen Straßenphilosophie des Sokrates wie in den subtilen Ironien des Platon sind die sprühenden Funken des animalischen Menschenkörpers noch nicht ganz verloschen; in der Philosophie des *Staates* und der *Ge setze* wechselt die Meisterlehre jedoch vollends die Seite. Vom Mythos ist dort nur noch die Rede, wenn der Logos mangels geeigneter Vorstellungen und Begriffe durch Bilder und Gleichnisse veranschaulicht werden

- 9 Bruno Snell weist darauf hin, dass aus heutiger Sicht bestimmende Subjektmale wie das abwägende Selbstgespräch und eine reflektierende Innerlichkeit bei den epischen Helden Homers weitgehend fehlen. Vgl. dazu Snell 1975, S. 13–29.
- 10 Zum »Doppelsinn des Lachens« einerseits als »Ausbruch blinder, verstockter Natur« sowie andererseits als gewaltbefreientes Element, vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 85.

soll. Der wahre Kern des Herrschaftsdenkens bleibt hiervon freilich unberührt.

Folgt man der diesem Kapitel vorangestellten Einschätzung Nietzsches<sup>11</sup>, so tritt erst nahezu zweitausend Jahre später, mit dem Aufkommen der italienischen Renaissance, ein Hoffnungsschimmer in die Geschichte, der eine neue Phase der Aufklärung einzuleiten scheint. Zentral für das Anbrechen dieser neuzeitlichen Epoche sind die Idee der Freiheit des Menschen sowie die Hervorhebung seines Schöpfertums.<sup>12</sup> Doch wie kam es zu diesem Wechsel der Perspektive, deren Vorläufer bis weit in die Antike zurückreichen, ohne dass der Mensch zuvor bereits als sich selbst individuierendes Subjekt beziehungsweise als Werk seiner selbst begriffen werden konnte? Woran band sich das neue Freiheitsversprechen und in welchem Verhältnis stand es zu seinen antiken Vorbildern? Welche Zwischenschritte waren nötig, um den Sprung in das Denken und Handeln der »Neuen Zeit« ausführen zu können? Da diese zentralen Fragen in ihrer Allgemeinheit kaum angemessen beantwortet werden können, beschränken sich die nachfolgenden Ausführungen auf ausgesuchte Aspekte der unter den Begriff des *Humanismus* gefassten aufklärerischen Bestrebungen zur Befreiung des Individuums. Ähnlich wie bereits bei der Beschäftigung mit dem Übergang vom griechischen Mythos zum Logos das Augenmerk auf körperliche Bestimmungen und Verhältnisse gelegt wurde, wird auch im Folgenden darauf zu achten sein, welche Rolle dem Körper bei der *Entfesselung des Individuums* zukommt, da er den Ort der »durch Zivilisation verdrängten und entstellten Instinkte und Leidenschaften«<sup>13</sup> markiert und damit einen weitgehend vergessenen Teil der Geschichte in Erinnerung ruft.<sup>14</sup>

Zu dieser vergessenen, oder wie Horkheimer und Adorno mit Blick auf die Verdrängung des Körpers anmerken, »unterirdischen Geschichte«<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Nietzsche 1954, S. 591.

<sup>12</sup> Paradigmatisch hierfür ist die Einleitung zur geplanten Rede des Pico della Mirandola anlässlich seiner vom Papst verhinderten Disputation. In dem 1496 posthum veröffentlichten Text spricht Gott zu Adam: »Ich erschuf dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich, damit du als dein eigener Baumeister dich selbst in der von dir gewählten Form aufbaust und gestaltest. Du kannst nach unten in den Tierwesen entarten; du kannst nach oben, deinem eigenen Willen folgend, im Göttlichen neu entstehen.« Pico 1983, S. 65–66.

<sup>13</sup> Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 246.

<sup>14</sup> Le Goff/Truong sprechen in diesem Zusammenhang von einer »Forschungslücke«, die nicht nur für die Zeit des Mittelalters – trotz einschlägiger Arbeiten von Jules Michelet, Marc Bloch, Lucien Febvre, Marcel Mauss, Norbert Elias, Michel Foucault und anderen – auffällig ist und bis heute besteht. Siehe dazu Le Goff/Truong 2007, S. 17–37.

<sup>15</sup> Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 246.

menschlicher Lüste und Leidenschaften zählen freilich nicht nur die hier in den Blick genommenen Zeitabschnitte. Auch die römische Antike ist bekannt für circensische Spiele, Wettkämpfe auf Leben und Tod, athletische Wettbewerbe, militärische Ertüchtigungen sowie körperliche Übungen und Spiele für Frauen, Kinder und Jugendliche, die in eigens dafür erstellten Zweckbauten und Arenen stattfanden und fester Bestandteil des römischen Festkalenders waren. Die Massenpopularität der Wettkämpfe, die Professionalisierung der Wettkämpfer, die staatliche Finanzierung sowie das Mäzenatentum, die Spektakularisierung der Aufführungen und die Schaulust des Publikums – all dies waren Gründe, die römische Weiterentwicklung des griechischen Vorbildes als »Götzendienst«<sup>16</sup> (*idolatria*) zu kritisieren beziehungsweise als »Verfall«<sup>17</sup> zu bewerten. Ähnliches lässt sich für die Turniere und Hoftage des Mittelalters, die Exerzitien der Ritter und Wehrübungen der Stadtbürger, die volkstümlichen Leibesübungen, Schützenfeste und Bauernspiele feststellen, die nach übereinstimmender Einschätzung weit entfernt waren vom »gottgesendeten Glanz«, der dem antiken griechischen Sieger das Leben »in Wonne«<sup>18</sup> blühen ließ. Dass dieser von den Griechen überschwänglich verherrlichte Glanz die bedrängenden Alltagsnöte und Zwänge nur mühselig überdecken konnte und nur mit eigenen Entzagungen und Gewalttaten zu erringen war, braucht hier nicht wiederholt werden. Die Römer, die anstelle des dichterischen Glanzes die Spiele entmystifizierten und die Schaukämpfe effektvoll inszenierten, waren dem profanen Gehalt des körperlichen Wettstreits bereits näher als die anfangs noch verzauberten Griechen. Und auch nachdem die Ideologie des Christentums zur Staatsreligion wurde und das mittelalterliche Europa bestimmte, kann von einem Verschwinden des Körpers nicht die Rede sein. Zwar verringerten sich die Anlässe, bei denen etwa die Vertreter der Stände Gelegenheit fanden, sich im öffentlichen Wettstreit zu messen oder zu vergnügen. Dafür traten jedoch andere Praktiken und Gewohnheiten des Körpers in den Vordergrund, wie die nicht selten dogmatisch geführten Debatten über Fragen der Sexualität, der Kleidung, des Karnevals, der Arbeit, der Fastenzeit, des Krieges, der öffentlichen Ordnung und ähnliches zeigen.<sup>19</sup> Die klerikale Abwertung des Körpers ging letztlich einher mit seiner thematischen Aufwertung. Daher erscheint die Rede vom »dunklen Mittelalter« ebenso verkürzt wie das Postulat einer

<sup>16</sup> Vgl. zu dieser frühchristlichen Position Tertullianus 1988, S. 19.

<sup>17</sup> Vgl. aus heutiger Sicht Backhaus 1978, S. 246.

<sup>18</sup> Vgl. Pindar 186, S. 161 (VIII. Pythischer Gesang, 133–135). Zu den mittelalterlichen Leibesübungen vgl. Niedermann 1980 sowie Renson 1980. Zum Verständnis mittelalterlicher Alltagspraktiken und Lebensformen vgl. insbesondere Huizinga 2006, O. Borst 1983 sowie A. Borst 2010.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Le Goff/Truong 2007, S. 36.

»körperlosen Welt«, das vor allem das Denken der Platoniker und Aristoteliker jener Zeit bestimmte.

Was jedoch, bei allen historischen Unterschieden und Gegensätzen, den hier genannten Epochen gemein ist, ist der hierarchische Aufbau der sozialen Schichten und die daraus sich ergebende Stellung ihrer Mitglieder. Dies gilt bereits für die antike griechische Polisdemokratie, die trotz einer allgemeinen Bürgerbeteiligung den Mitgliedern der Oberschicht privilegierte Zugänge und Einflussmöglichkeiten beließ. Wie im voranstehenden Kapitel am Beispiel des vielfach begabten Aristokraten Alkibiades<sup>20</sup> dargelegt, erstrebten die Mitglieder des Adels zur Zeit der attischen Demokratie nicht notwendig ein Staatsamt, um ihre Interessen verfolgen zu können. Einfluss und Anerkennung war ihnen auch gewiss, wenn sie etwa bei den panhellenischen Wettkämpfen erfolgreich waren und dort als besonders großzügig in Erscheinung traten. Wie gezeigt verhalf die gewonnene Aufmerksamkeit Alkibiades, die militärische Leitung des umstrittenen Feldzuges gegen Sizilien zu übernehmen. Im Sinne dieses Beispiels konnten die Mitglieder der Oberschicht auch unter demokratischen Beteiligungsbedingungen ihren Einfluss geltend machen, indem sie ihre Aktivitäten auf andere soziale Handlungsfelder ausweiteten. Für einen erfolgreichen Athleten war es daher nicht ungewöhnlich, in politische Gesandtschaften aufgenommen zu werden, um Friedensverhandlungen zu führen oder um Kriege anzubauen. Während dies für nichtdemokratische Verhältnisse eher möglich erscheint, überrascht aus heutiger Sicht die unangestastete Fortschreibung von Privilegien und Standeshierarchien angesichts der politisch erstrebten Gleichheit der Beteiligung aller Polisbürger. Ähnliches lässt sich bis in die Zeit der Frührenaissance hinein beobachten, als in den miteinander konkurrierenden italienischen Städten die Kämpfe zwischen den Adelsparteien unter sich und mit den Bürgern die Einsicht reifen ließen, dass man in Republiken wie in Tyrannenien »nur den Herren wechseln würde«<sup>21</sup>. Unterstrichen wird damit die herausgehobene Stellung bedeutender Dynastien, die als Familienverbände ihre Herrschaft unter demokratischen wie undemokratischen Bedingungen ausübten und deren Sturz in der Regel zur Folge hatte, dass eine andere Adelsfamilie an ihre Stelle trat.<sup>22</sup> Auch wenn der Adel trotz feudaler Besitzstände rechtlich gesehen nicht gesichert war, fungierten die führenden Adelsfamilien ungebrochen als mächtvolle politische Einflussgrößen: »Ihnen gab ihre Klientel alles, von ihnen erwarteten sie alles«<sup>23</sup>.

Zwei Begriffe kennzeichnen die Stellung des Adels zur Zeit der italienischen Renaissance in Anlehnung an antike Vorformen: *nobilitas* und

<sup>20</sup> Siehe dazu weiter oben Kap. 4, Anm. 386.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Burckhardt 2009, S. 51.

<sup>22</sup> Zum Tyrannenmord vgl. ebda., S. 46–51.

<sup>23</sup> Vgl. Esch 2016, S. 19.

*dignitas*. Ihre Ursprünge fallen in die Zeit der römischen Republik, in der die Mitglieder der Senatsaristokratie und deren Angehörige zu den *nobiles* gezählt wurden. Gleichwohl gab es für diese Ehrbezeichnung keine verbindlichen Vorgaben oder juristischen Regelungen, zumal der soziale Status in der römischen Gesellschaft nicht allein durch Abstammung, sondern vor allem durch Verdienste um das Staatswohl bestimmt war. Eben hierauf richtet sich die Bedeutung des altrömischen *dignitas*-Begriffs, der noch nicht im Sinne einer allgemeinen Wertbestimmung des Menschen gefasst wurde, sondern sich auf eine Form der sozialen Anerkennung bezog, die durch besondere Eigenschaften und Meriten erworben oder – im Falle eines Fehlverhaltens – aberkannt werden konnte.<sup>24</sup> Gemäß dieser Auffassung zeigte sich die Vorzüglichkeit und Würde eines Menschen in dessen Äußerungen (*eloquentia*) und Praktiken (*habitus*), die auf den Bühnen des öffentlichen Lebens zum Ausdruck gelangten. Dementsprechend wurden vor allem den Angehörigen der römischen Oberschicht besondere Achtung und Respekt gezollt, da sie auf diesen Bühnen agierten.

Zur Zeit der italienischen Renaissance kommt es zu einer Bedeutungsverlagerung. Fragen der Abstammung und Geburt waren zwar weiterhin wichtig für die Abgrenzung gegen die Mitglieder der unteren sozialen Schicht, die durch besondere Heiratsregeln (Endogamie) am Aufstieg gehindert werden sollten; allerdings wurden diese Grenzen zunehmend durchlässig. Darüber hinaus verbesserte die Ausweitung des Handels die Stellung vieler Bürger, so dass Reichtumsunterschiede als Unterscheidungsmerkmal zunehmend an Bedeutung verloren. Große Teile des Adels verfügten zwar über einen beträchtlichen ländlichen Grundbesitz aus der Feudalzeit, jedoch nutzten die Bürger der Städte zusehends die Verbesserung ihrer ökonomischen Lage, um ihren politischen Einfluss zu erweitern.<sup>25</sup> All dies war ein fruchtbarer Nährboden für munizipale Freiheiten und das Aufkommen individueller Denkweisen, die freilich nicht ohne Widerstände durchgesetzt wurden. Während die Unterschicht, also die Vertreter des vor allem später so genannten »Dritten Standes«<sup>26</sup>, von den neuen Errungenschaften kaum profitierte und soziale Aufstiege nur beschränkt – im Rahmen neu entstehender Berufe – möglich waren, waren die Bewegungen und Konflikte innerhalb der Adelsschicht sehr viel

24 Dieses Verständnis ähnelt weitgehend dem heute noch bekannten Gebrauch des Würdebegriffs im Sinne der Amts- oder Rollenwürde. Vgl. dazu Rothhaar 2015, S. 105.

25 Zu den unterschiedlichen Reaktionen des Adels auf die wachsende Konkurrenz in den Städten Italiens vgl. Burckhardt 2009, S. 290.

26 Historisch erscheint es angebracht, zwischen Ober- (Klerus und Adel) und Unterschicht (gemeines Volk) zu unterscheiden, da die höhere Geistlichkeit in der Regel dem Adel entstammte, so dass eine scharfe Trennlinie vor allem zwischen »oben« und »unten« verlief.

größer. Außer dem Kriterium der Abstammung, das bereits im Mittelalter anlässlich politischer Nobilitierungen verdienstvoller Ministerialen relativiert worden war, bedurfte es weiterer Abgrenzungsmerkmale, um die jeweilige soziale Stellung innerhalb der Oberschicht zu sichern beziehungsweise verbessern zu können. Das natürliche Abstammungsmerkmal eignete sich in erster Linie zur Abgrenzung nach unten, indem im Falle der Beachtung von Heiratsregeln Nichtadligen der Aufstieg in die Oberschicht verwehrt wurde. Die daraus resultierende soziale Ungleichheit wirkte folglich stabilisierend für die bestehende gesellschaftliche Ordnung. Innerhalb der herrschenden sozialen Schicht bedurfte es jedoch weiterer Differenzierungen, um die Zugehörigkeit zur privilegierten Schicht auch nach innen, gegenüber den Aristokraten, zu bekräftigen. Nachdem nicht mehr nur einflussreiche Adelsfamilien miteinander konkurrierten, sondern ebenso die Stadtstaaten ihre Macht nach außen repräsentierten, um ihre Vormachtstellung zu festigen, verfeinerten sich auch die Unterscheidungen zur Beglaubigung der beanspruchten Exzellenz innerhalb der herrschenden Schicht. Infolgedessen gewann schließlich das Moment der Tüchtigkeit und Würde (*dignitas*) gegenüber der aristokratischen Herkunft (*nobilitas*) an Bedeutung.

Auch die *dignitas*, als immer stärker in den Vordergrund gestelltes symbolisches Unterscheidungskriterium, besaß freilich eine an die eigene Herkunft anknüpfende, quasi-natürliche Seite. Ähnlich wie bereits in der Antike Genealogien erstellt wurden, die bis auf die Helden und Götter als angebliche Vorfahren zurückreichten<sup>27</sup>, bestimmten Herkunft und Geschichte bedeutender Familien auch noch später deren Selbstverständnis. In Adelschroniken, die seit dem Hochmittelalter schriftlich aufgezeichnet wurden<sup>28</sup>, besann man sich nicht einfach seiner Vorfahren, sondern stellte ebenso deren Verdienste heraus. Auch wenn Übertreibungen und Schönfärbereien häufig vorkamen, verzichtete man immerhin auf fadenscheinige Heldenbezüge. Zwar tauchten in einigen Stammbäumen direkte Bezüge zu berühmten römischen Familiendynastien – etwa der Julier und Claudier – auf, jedoch war die allgemeine Quellenlage so lückenhaft, dass entsprechende Herleitungen kaum haltbar waren. Die christliche Abstammungslehre war ebenso ungeeignet, die eigenen Überlegenheitsansprüche zu begründen, da laut Schöpfungsgeschichte als gemeinsame Vorfahren aller Menschen Adam und Eva angesehen wurden. Ein genealogischer Vorrat an geeigneten Helden oder Göttern war im Unterschied zur Antike also nicht vorhanden. Da aufgrund zunehmender Konkurrenzen und Konflikte auch innerhalb der Oberschicht die bloße

<sup>27</sup> Zu den mitunter aufwendig rekonstruierten Geschlechterfolgen, die in der Absicht erstellt wurden, die eigene Existenz zu adeln, siehe weiter oben Kap. 2, Anm. 188.

<sup>28</sup> Vgl. Peters 1999, S. 84.

Herkunft für die Sicherung des sozialen Ranges nicht mehr ausreichend war, besann man sich folglich immer stärker der Trefflichkeiten der Vorfahren sowie eigener Verdienste, um die Besonderheit der Familientradition herauszustellen.

Während in der Antike die Helden sich dadurch auszeichneten, dass sie frei und stürmisch lebten sowie ihr Schicksal mithilfe der Götter meisterten, bedurfte es nunmehr anderer Qualitäten, um als würdig und vor trefflich zu gelten. Jacob Burckhardt betont in diesem Zusammenhang die »Anlage zu jedem sittlichen und intellektuellen Vorrang«<sup>29</sup>. Dieses Vermögen wurde schon nicht mehr als ein natürliches Privileg des Adels angesehen, wenngleich die Ausbildung des Gedankens einer nicht mehr standesgebundenen Bildsamkeit (*perfectibilité*) noch mehr als dreihundert Jahre auf sich warten ließ.<sup>30</sup> Sittlichkeit und Tugend, hier verstanden als ein erworbene und nicht ererbtes Verdienst, boten allerdings keine Aufstiegsgarantie. *Eloquentia*, die sich nicht nur auf die sprachliche, sondern ebenso auf die körperliche Gewandtheit bezog<sup>31</sup>, musste mühsam ausgebildet werden, um als quasi-natürliche Eigenschaft ihres Besitzers zu erscheinen. Selbst wenn dies gelang und das Erlernte »in Fleisch und Blut« überging, ließ sich das Bemühen schwerlich ganz verbergen. Nicht selten verriet sich ein ehrgeiziger Emporkömmling durch eine unbedachte Redeweise oder eine falsche Geste und machte sich dadurch »unmöglich«. Bedenkt man, dass schichtübergreifende Aufstiege im ausgehenden Mittelalter trotz größter individueller Einsätze ohnehin selten und von vornherein mit dem Makel adelsuntypischer Anstrengungen belastet waren, dann erklärt sich, dass Tugend und Sittlichkeit vor allem deshalb als selbstverständlich vorausgesetzt wurden, damit Verstöße gegen eine »angemessene Lebensführung« einfacher sanktioniert werden konnten. Wer zu viel Aufwand betreiben musste, um sich vornehm und würdevoll geben zu können, der gehörte nicht zur besseren Gesellschaft. Und wer den Standards des guten und schönen Benehmens (*honestas*) widersprach, dem wurde der Rückhalt der Familie oder sogar der Adelstitel entzogen. Die relative Aufwertung von individuell zurechenbaren Adelsprädikaten gegenüber ererbten Privilegien hatte auch zur Folge, dass

- 29 Burckhardt 2009, S. 289. An gleicher Stelle heißt es unter Bezugnahme auf eine Schrift von Poggio über den Adel, dass es seit dem 15. Jahrhundert »keine andere Nobilität mehr gebe als die des persönlichen Verdienstes.« Vgl. ebda.
- 30 Erst bei Rousseau werden die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie die Natur des Kindes in ihrer Unbestimmtheit anerkannt und in das Erziehungskonzept der offenen Bildsamkeit aufgenommen. *Perfectibilité* bedeutet in diesem Zusammenhang das unbestimmte »Vermögen, sich vollkommener zu machen«. Vgl. dazu Rousseau 1996, S. 71.
- 31 Zum so genannten *Eloquent Body* in der humanistischen Kultur des 15. Jahrhunderts vgl. Neville 2004.

man scheitern konnte. Hinsichtlich entsprechender Verfehlungen gegen die »guten Sitten« war es unter Aristokraten durchaus üblich, strengere Maßstäbe anzulegen als bei Angehörigen der Unterschicht, von denen man ein ehrbares Verhalten ohnehin nicht erwarten konnte.<sup>32</sup> Selbst für reiche und verdienstvolle Bürger blieb es daher schwierig, ohne adligen Geburtshintergrund und durch bloße Anstrengungen allein die soziale Grenze nach oben zu überwinden.

Spätestens mit Anbruch des *Quattrocento* gelang es jedoch einigen, da die Grenze zwischen den Schichten ein wenig durchlässiger wurde. Folgt man Jacob Burckhardt, so war hierfür neben der »Anlage zu jedem sittlichen« vor allem die zum »intellektuellen Vorrang«<sup>33</sup> entscheidend. Der Autor betont damit einen für die Herausbildung des Humanismus entscheidenden Gesichtspunkt. Zeitlich zu sehr vorausgreifend erscheint jedoch die Rede von einem angenommenen »Zug der Zeit«, nach dem »die Verschmelzung der Stände im Sinn der neuern Welt«<sup>34</sup> unmittelbar bevorstand. Solange Armut und Reichtum ungleich verteilt waren, konnte von einer »Angleichung der Stände« nicht die Rede sein. Hierüber täuschen auch nicht die prachtvollen Prozessionen, Feste und Turniere hinweg, die auf städtischen Plätzen wenigstens vorübergehend den Eindruck einer allgemeinen Nobilitierung aller Bewohner hervorrufen konnten.<sup>35</sup> Burckhardt selbst berichtet davon, dass die Teilnahme an den sich großer Beliebtheit erfreuenden Turnieren zwar nicht dem Geburtsadel vorbehalten war, man jedoch »der Form wegen«<sup>36</sup> Ritter sein musste, um in diesem Rahmen aufzutreten zu können. Das daraus resultierende »Streben nach Ritterwürde« sowie die fast schon absurd ausgeweitete »Rangsucht«<sup>37</sup> verweist daher eher auf gesteigerte Aufstiegsbemühungen als auf die Einebnung von Schicht- und Statusdifferenzen. Dies gilt übrigens auch, mit wenigen Abstrichen, für republikanische verfasste

<sup>32</sup> Den Angehörigen unterschiedlicher Schichten wurden wie selbstverständlich verschiedenartige Rechte und Pflichten zuerkannt. Um dies nachzuvollziehen, ist es notwendig, moderne Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen (»Würde des Menschen«) zumindest vorübergehend zu suspendieren.

<sup>33</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 29.

<sup>34</sup> Vgl. Burckhardt 2009, S. 287. An anderer Stelle heißt es: »Und als die neue Poesie und Literatur seit Dante Sache eines jeden (sic!) wurde, da vollends die Bildung im Sinne des Altertums und das Interesse für den Menschen als solchen hinzutrat, (...) da konnte man glauben, ein Zeitalter der Gleichheit sei angebrochen, der Begriff des Adels völlig verflüchtigt.« Ebda., S. 288.

<sup>35</sup> Gegen diesen Eindruck lässt sich freilich anführen, dass die Prachtentfaltung seitens des Adels anlässlich festlicher Aufführungen in den Städten nicht zuletzt dazu genutzt wurde, die Mittellosen zu düpieren und noch stärker herabzusetzen. Vgl. dazu Bredekamp 2006, S. 104.

<sup>36</sup> Vgl. Burckhardt 2009, S. 292.

<sup>37</sup> Vgl. ebda., S. 291.

Städte, wie Florenz oder Venedig, die ihren Bewohnern mehr politische Freiheiten und Beteiligungen einräumten, ohne jedoch die inneren Kämpfe zwischen den Adelsparteien und mit den Bürgern aufzuheben. Auch hier gilt, dass die »Neue Welt« zwar angebrochen, eine »Verschmelzung der Stände« jedoch weder absehbar noch politisch erwünscht war.

Burckhardts optimistische Einschätzung röhrt nicht zuletzt daher, dass er der mit Dante und Petrarca schwunghaft einsetzenden humanistischen Strömung einen besonderen Stellenwert zuweist. Doch auch wenn es stimmt, dass zahlreiche Vertreter des Adels sich für Bildung und Kunst öffneten, Universitäten, Akademien und künstlerische Ausbildungsstätten gründeten, römische und griechische Schriften aufspürten, gelehrte Studien (*studia humanitatis*) betrieben, Kunstgegenstände in Auftrag gaben und sammelten, die Baukunst förderten und vieles andere mehr, so erscheint es gleichwohl vermassen, von einem »gleichmachenden Kultus von Kunst und Bildung«<sup>38</sup> auszugehen. Wenn beispielsweise Dante »den Begriff nobile und nobilta fast gänzlich von jeder Bedingung der Geburt«<sup>39</sup> ablöste und allein die höhere Bildung mit der Trefflichkeit eines Edelmannes gleichsetzte, bedeutete dies nicht, dass jeder die Voraussetzungen mitbrachte, um in den geistigen Adelstand aufgenommen zu werden. Selbst wenn das persönliche Verdienst im Zuge der öffentlichen Ausweitung von Kunst und Kultur an Bedeutung gewann, so blieben doch die meisten hiervon ausgeschlossen, da sie nicht über die Literalität und hinreichende Besitztümer verfügten, um an der »geistigen Bewegung der Renaissance«<sup>40</sup> teilhaben zu können. Mochten auch Picos wegweisenden Erwägungen über die Würde<sup>41</sup> jedem Menschen die Freiheit zuerkennen, das zu sein, was er wolle, so wurde damit eine Forderung erhoben, die erst Jahrhunderte später als allgemeines Menschenrecht deklariert wurde. Das Wort war hier bereits sehr viel weiter als die gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen es verfasst wurde. Es ist nicht zu bestreiten, dass die Entschiedenheit, die damit zum Ausdruck gebracht wurde, ihre historischen Wirkungen entfaltete. Doch so wenig das Wort allein hierzu das Notwendige beitragen konnte, so groß wurde zugleich der Zwang, die individuellen Kräfte »in die höhere Form der Geselligkeit«<sup>42</sup> einzupassen, um nicht den Anschluss an die »bessere Gesellschaft« zu verlieren. Oder anders gesagt: Je mehr die aristokratische Herkunft an Bedeutung verlor, desto größer wurden die Aufwendungen, die nötig waren, um zuvor noch fraglose soziale Positionen zu befestigen und daran gebundene Ehrvorstellungen zu beglaubigen.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Vgl. ebda.

<sup>39</sup> Vg. ebda., S. 288–289.

<sup>40</sup> Ebda., S. 291.

<sup>41</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 12.

<sup>42</sup> Vgl. Burckhardt 2009, S. 295.

<sup>43</sup> Eine Folge hiervon ist die Unterscheidung von hohem und niederm Adel sowie angesehener und verschmähter Berufe im Stadtbürgertum

Die hier so bezeichnete *Entfesselung des Individuums* bezog sich also zunächst auf bestimmte Auf- und Abwärtsbewegungen innerhalb und später auch zwischen den beiden für den gesellschaftlichen Aufbau dominanten sozialen Schichten. Anfänglich verfügten nur der Adel und Klerus über ausreichende materielle Ressourcen und symbolische Mittel zur Deutung der Gesellschaft im Sinne der durch sie repräsentierten *nobilitas* und *dignitas*. In den oberitalienischen Stadtstaaten führten die Auseinandersetzungen innerhalb des Bürgertums<sup>44</sup> jedoch schon bald zu einer Ausweitung des Einflusses einzelner Dynastien, die durch Handel oder Kriege reich geworden waren und das öffentliche Leben im Sinne ihrer Interessen bestimmten. Die wachsende Mobilität zwischen den Schichten beförderte freilich nicht den geschlossenen Aufstieg der Unterschicht als Ganzes, sondern beschränkte sich auf wenige erfolgreiche Familien und einzelne schillernde Personen. Es wäre allerdings verkürzt, würde man den ausgeprägten Behauptungswillen dieser Protagonisten allein auf hierfür günstige Verwandtschaftsbeziehungen oder Charaktereigenschaften zurückführen. Vielmehr ist umgekehrt davon auszugehen, dass besondere familiale und personale Voraussetzungen erst dann gesellschaftlich relevant wurden, wenn bestimmte historische Konstellationen ihre Entfaltung begünstigten. Dies war im europäischen Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in mehrerlei Hinsicht der Fall. Vor allem in den norditalienischen Stadtstaaten wurden erfindungsreiche Antworten auf bisher ungeahnte Herausforderungen und Instabilitäten gefunden, die das Leben vieler Menschen einschneidend veränderten. Dabei konnte man sich auf den schon erreichten Stand der im hohen Mittelalter hervorgebrachten künstlerischen Leistungen, wissenschaftlichen Erkenntnisse sowie einer bewusst gepflegten Streitkultur<sup>45</sup> beziehen. Hinzu kam das Interesse an Philosophie, Literatur, Kunst und Architektur des Altertums, das als nachahmenswertes Vorbild angesehen wurde und zum Anknüpfungspunkt jener »Wiedergeburt« (*rinascimento*) wurde, die im Ideal des »allseitigen Menschen«<sup>46</sup> (*l'uomo*

beziehungsweise die jeweilige Größe des Landbesitzes bei den Bauern nach Aufhebung feudalrechtlicher Statusbestimmungen. Zu regionalen Unterschieden entsprechender Ausdifferenzierungen in Europa während des ausgehenden Mittelalters vgl. Winkler 2015, S. 83–87.

44 Zu nennen sind hier vor allem die Auseinandersetzungen zwischen der an den Universitäten in Bologna und Florenz ausgebildeten Beamtenchaft, dem Patriziat sowie der Handwerkerschaft. Insbesondere die vorindustriellen ökonomischen Handelsaktivitäten sowie das dadurch angeregte Bankenwesen begründeten eine Entwicklung, die später als »kapitalistisch« bezeichnet wurde.

45 Vgl. dazu Helmuth 2010.

46 Laut Burckhardt beginnt mit Ausgang des 13. Jahrhunderts »Italien von Persönlichkeiten zu wimmeln«. Vgl. Burckhardt 2009, S. 108. Und er fährt

*universale*) ihren übergreifenden Ausdruck fand. Doch welche außergewöhnlichen Herausforderungen waren zu bewältigen, und für welche Ungewissheiten mussten neue Antworten gefunden werden? Welche Instabilitäten beförderten den Drang nach Selbstbehauptung, der nicht im Aufstiegswillen einzelner sich erschöpfte, sondern auch als wachsendes Vertrauen in die eigenen Möglichkeiten angesichts krisenhafter Entwicklungen und Veränderungen zu verstehen ist?

(a) Zu diesen Krisen zählte zunächst die überraschende Veränderung des Klimas. Im Anschluss an die mittelalterliche Warmzeit folgte um 1300 eine lang anhaltende Kälteperiode (*Kleine Eiszeit*), die teilweise dramatische Ernteausfälle und Hungersnöte – etwa von 1315 bis 1318 – zur Folge hatte, die die durch zahlreiche Kriege ohnehin geplagten einfachen Leute in besonderer Weise belasteten. Die schlimmste natürliche Katastrophe jedoch, die Arm und Reich gleichermaßen betraf, war die Pest, die sich ab 1346 von der Krim im Schwarzen Meer, über Konstantinopel nach Europa ausbreitete und die Gesamtbevölkerung des Kontinents um etwa ein Drittel bis zur Hälfte dezimierte.<sup>47</sup> Die Reaktionen hierauf waren unterschiedlich: Auf der einen Seite dominierten Hilflosigkeit und Angst. Die Pest erschien vielen als eine Strafe (*poena*) und Geißel (*flagellum*) Gottes, der den Körper des sündigen Menschen mit sichtbaren Zeichen des Todes überzog, um die noch Lebenden zur Buße und Umkehr zu bewegen. Den Wundmalen des Gekreuzigten vergleichbar, erschienen die Pestflecken wie eine Mahnung, den menschlichen Zweifel an der unergründlichen Güte Gottes fallen zu lassen. Da Heilung so gut wie ausgeschlossen war und der Mensch sich nicht selbst retten konnte, blieb er der Allmacht Gottes (*potentia absoluta*) ausgeliefert und aufgefordert, sich seinem Schicksal zu fügen

fort: »Menschen von enzyklopädischem Wissen gab es durch das ganze Mittelalter in verschiedenen Ländern, weil dieses Wissen nahe beisammen war; ebenso kommen noch bis ins 12. Jahrhundert allseitige Künstler vor, weil die Probleme der Architektur relativ einfach und gleichartig waren und in Skulptur und Malerei die darzustellende Sache über die Form vorherrschte. In dem Italien der Renaissance dagegen treffen wir einzelne Künstler, welche in allen Gebieten zugleich lauter Neues und in seiner Art Vollendetes schaffen und dabei noch als Menschen den größten Eindruck machen.« Vgl. ebda., S. 111–112.

47) Da es verlässliche Bevölkerungsstatistiken zu dieser Zeit nicht gab, wurden nach vorsichtigen Schätzungen 20–25 Millionen Menschen Opfer der tödlichen Pandemie. Andere Vermutungen gehen sogar von mehr als 50 Millionen Toten zwischen 1347 und 1353 aus. Vgl. dazu Benedictow 2004, S. 380–387. Nach dem »großen Tod« Mitte des 14. Jahrhunderts trat die Pest zwar in unterschiedlicher Stärke, aber immer vernichtend und grauenvoll in regelmäßigen Abständen in verschiedenen Gebieten Europas in Erscheinung.

und die Krankheit gegebenenfalls als gerechte Strafe anzunehmen. Um der bedrohlichen Seuche dennoch handelnd entgegenzuwirken, traten an verschiedenen Orten so genannte Geißlergruppen (*flagellarii, cruciferi*) auf, die eine öffentliche Form der Buße und Selbststigmatisierung praktizierten. Obgleich die entschlossenen Teilnehmer der Bußprozessionen dem religiösen Ideal der *imitatio Christi* nacheiferten und während des Rituals die Absolution ihrer Sünden erhielten, wurden auch sie vom Schwarzen Tod ergriffen. Zum ambivalenten Eingeständnis menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit gesellte sich selbst bei strenggläubigen Christen schon bald der aufbegehrnde Zweifel an der Gnade Gottes. Da nahezu jeder von Todeserfahrungen eingeholt wurde, war an göttliche Gerechtigkeit und gütige Vergebung kaum noch zu denken.

Auf der anderen Seite führten die religiösen Verunsicherungen über den Zusammenhang zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Bewährung zu ethischen Neujustierungen, bei denen »Naturkatastrophen, Pest und menschliche Schwächen als Instrumente der Umwendung, der Glücksfindung, der Moralisierung«<sup>48</sup> dienten. Eine dieser Umdeutungen betraf den Erkenntnisdrang, der nun nicht mehr im Sinne der »eitlen Wissbegierde« (*vana curiositas*), sondern der »guten Neugier« (*bona curiositas*) gedeutet wurde. Während vor allem die Kirchenväter die Auffassung vertraten, dass die theoretische Neugier etwas »Sündhaftes«<sup>49</sup> sei und die Vertreibung aus dem Paradies bewirkt habe, löste man sich von dieser Last und beschäftigte sich unbefangener mit der Erforschung der in konkreten Dingen und Werken erfahrbaren Welt. Kunst und Wissenschaft galten als zwei Seiten einer Medaille, sofern dem Sehen als Fundament begrifflicher Leistungen eine besondere Bedeutung zuerkannt wurde. Nicht mehr scholastische Beweisführungen waren das Ziel der Erkenntnis, sondern anschauliche Nachbildungen und schöpferische Gestaltungen. An die Stelle des mittelalterlichen Gelehrten trat der Künstler, Techniker und Mathematiker, der auch als Laie (*idiota*) berufen war, die Naturerkenntnis voranzubringen. Während der mittelalterliche Philosoph immer noch in seiner gelehrten Gedankenwelt versponnen schien, wurden statt seiner zunehmend Künstler, Baumeister, Techniker, Astronomen, Handwerker und andere »Lebenspraktiker« zu wertvollen Ideengebern für den wissenschaftlichen Dialog. Es galt, die Natur schöpferisch nachzubilden – ganz im Sinne von Leonardos berühmten Diktum aus dem *Traktat über die Malerei*, wonach die Wissenschaft eine zweite Schöpfung der Natur sei, die durch Vernunft geschaffen werde, wogegen die Kunst als zweite Schöpfung der Natur durch Einbildungskraft

48 Vgl. Leinkauf 2017, S. 62.

49 Hier in Anspielung auf den verbotenen Genuss des Apfels vom Baum der Erkenntnis (LUT, Gen 3, 1–24). Vgl. ausführlicher dazu Blumenberg 1961.

hervorgebracht werde.<sup>50</sup> Der Schwerpunkt verlagerte sich demgemäß weg von formallogischen und methodischen Begriffsdefinitionen hin zu schöpferischen Erfindungen und Entdeckungen. Dies galt nicht nur für den Bereich der Forschung, sondern ebenso für die Entwicklung der Technik, der Poesie, der Kriegsführung, der Architektur, der Politik, des Reisens, der Mode etc. In all diesen Feldern entfernte man sich schrittweise von den überkommenen Formen und erstarrten Auffassungen der mittelalterlichen Weltsicht. Nachdem das Irdische und das Himmlische zuvor noch streng hierarchisch angeordnet waren und voneinander getrennt blieben, versuchte man jetzt, die beiden unvergleichbaren Enden durch individuelle Kräfte und schöpferische Werke einander näher zu bringen.

Diese Zuwendung zur erfahrbaren Welt ging einher mit einer ethischen Rückbesinnung auf das Innere. Die durch Naturkatastrophen, Kriege und Krankheiten gezeichnete äußere Welt, die man durch Kunst und Wissenschaft nur bedingt verbessern konnte, blieb dem Menschen ein Ort des Leidens und Lasters. Insbesondere die menschlichen Schwächen und Eitelkeiten ließen sich nicht durch theoretische Erkenntnisse, praktische Erfindungen oder ästhetische Gestaltungen aufheben. Und da Gottes Wille das Unheil nicht verhindern konnte oder wollte, war der Einzelne aufgefordert, eine eigene moralische Haltung auszubilden. So wendeten sich etwa Petrarca und Boccaccio mit Nachdruck gegen das eitle »Auftreten der von ihren Trägern nicht mehr zu unterscheidenden Masken des äußeren Poms« sowie gegen die »Losgelassenheit purer ökonomischer Prozesse«<sup>51</sup>. Allerdings konnte diese Kritik nicht stehenbleiben bei der bloßen Ablehnung offensichtlicher Missstände. Im Sinne des humanistischen Selbstverständnisses ging es vielmehr darum, das Individuum als ethisch-tugendhafte Instanz zu begreifen, dessen tatsächliche Einflussmöglichkeiten zwar begrenzt sein mochten, dessen moralische Urteilskräfte jedoch nicht auszumessen waren. Berufen konnte man sich hierbei auf römische Autoren, vor allem Cicero und Seneca, die angesichts des Untergangs der griechischen Stadtstaaten bereits danach fragten, wie das Selbst des Menschen zu retten sei, anstatt wie Philosophie, Politik, Kunst und Götterglaube des griechischen Vorbilds zu verkümmern. Schon die Antworten dieser frühen Autoren kreisten um den Begriff der Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit (*autarkeia*), sofern

50 Vgl. Cassirer 1927, S. 170. Weiter heißt es dort: »Aber beide Schöpfungen erhalten ihren Wert eben dadurch, dass sie sich nicht von der Natur, von der empirischen Wahrheit der Dinge entfernen, sondern dass sie eben diese Wahrheit erfassen und aufdecken. Ein solches eigentliches Wechselverhältnis zwischen ‚Natur‘ und ‚Freiheit‘ war nicht möglich, solange der Gegensatz zwischen beiden lediglich unter ethischen und religiösen Kategorien gedacht wurde.« Ebda.

51 Vgl. Leinkauf 2017, S. 61.

damit gemeint war, dass die Haltung des Menschen aus dem wechselseitigen Prozess der Abhängigkeit von äußeren Begebenheiten zu überführen sei in den Zustand eines unabhängigen und nur der eigenen Vernunft verpflichteten Wesens.<sup>52</sup> Eine ähnliche Abgeklärtheit und Unabhängigkeit erstrebten auch die frühen Renaissanceprotagonisten – ergänzt durch das Ziel einer höchstmöglichen »Angleichung an Gott«<sup>53</sup> (*assimilatio Dei*). Die Felder, in denen dieses Ziel verfolgt wurde, mochten variieren. Einig war man sich in dem humanistischen Bestreben, die »Selbstrealisierung des Individuums«<sup>54</sup> voranzutreiben, um den Katastrophen und Kontingenzen der Welt etwas entgegenzusetzen. Die moralischen Ansprüche wuchsen damit parallel zu den Problemen, gegen die sie aufgeboten wurden, ohne dass die dadurch wachsende Last für den Einzelnen in dieser Frühphase der Entwicklung bereits als solche empfunden wurde. Allein die Aussicht auf ein – im moralischen Sinne – selbstbestimmtes und wahrhaftiges Leben war allzu verlockend.

(b) Eine weitere Krisenerscheinung war die »kopernikanische Wendung«, also der Wechsel vom geo- zum heliozentrischen Weltbild, der Mitte des 16. Jahrhunderts eingeleitet wurde. Zwar gab es schon in der Antike – namentlich bei Vertretern der pythagoreischen Schule – begründete Zweifel an der vermeintlichen Zentralstellung der Erde im Kosmos, jedoch dominierte die aristotelische Annahme, wonach die unbewegte Erde von Sternen und Planeten umkreist werde, die astronomischen Kenntnisse bis zur Neuzeit. Ein Gegner des Augenscheinlichen, wonach die Sonne regelmäßig ihre Bahnen um die Erde dreht, war Nikolaus Kopernikus, der beanspruchte, das Wesen der Planetenbewegungen ergründet zu haben. Nicht allein die theoretische Behauptung, dass die Erde, wie die anderen Planeten, um die Sonne kreise, sondern vor allem der Anspruch auf Wahrheit, der damit verknüpft wurde, war zugleich neu und irritierend. Zuvor nämlich begriff man Astronomie und Kosmologie als eine Art Kunsthandwerk, da die Gesetze des Himmels dem Menschen auf ewig verschlossen bleiben mussten, so dass es im Sinne des aristotelischen Weltsystems kein Widerspruch war, das ganze Universum teleologisch auf seinen angenommenen Erdmittelpunkt hin auszurichten. Da der Mensch das Universum nicht begreifen konnte, wurde

52 Ernst Hoffmann bemerkt in diesem Zusammenhang: »Das Heilziel hieß Autarkie, das Heilmittel nach seiner negativen Seite hin betrachtet Apathie, nach seiner positiven Seite hin Tugend.« Hoffmann 1946, S. 17. Unter Tugend ist in diesem Sinne zu verstehen, dass der Wille sich einig weiß mit dem durch die Vernunft geforderten Sollen. Demgegenüber meint Apathie, dass etwa körperliche Leiden unempfindlicher zu bestehen sind, wenn man sie, wie alles Irdische, als vergänglich begreift. Zum Vorbild des »philosophischen Alleskönners« Sokrates siehe weiter oben in Teil I, Anm. 617.

53 Leinkauf 2017, S. 63.

54 Ebda.

der Lauf der Sterne dem Lauf der erfahrbaren Dinge angeglichen. Zudem erwies sich der aristotelische Empirismus als äußerst widerstandsfähig gegen die Annahme einer möglichen Erdbewegung. Bis auf wenige Ausnahmen blieb die aristotelische Kosmologie daher über mehrere Zeitalter hinweg richtungsweisend; erst die radikale Infragestellung des empirisch Augenscheinlichen und Alltäglichen bewirkte eine – im Wortsinn – neuartige Perspektive.

Es ist hier nicht der Ort, die Einzelheiten dieser Infragestellung und damit das Aufkommen der modernen Wissenschaften aufzuzeigen. Dafür kann nur angedeutet werden, dass hierfür eine Trennung zwischen Beobachtungen sowie abgeleiteten Schlussfolgerungen und Gesetzmäßigkeiten vonnöten war.<sup>55</sup> Stattdessen geht es darum, die irritierenden Auswirkungen der »kopernikanischen Wendung« in den Blick zu nehmen. Da Kopernikus das heliozentrische Weltbild mit dem Anspruch auf Wahrheit verband, stellte seine Kosmologie nicht nur alle bisherigen Kosmologien in Frage, sondern ebenso die daran geknüpften Weltbilder und Ideologien.<sup>56</sup> Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass die Neupositionierung der Erde auf den Planetenbahnen nicht nur die Position des Schöpfergottes und der Kirche schwächte, sondern dadurch bedingt ebenso die Stellung des Menschen aufwertete. Für diese Vermutung traf jedoch nur der erste Teil zu. Papst und Kirche verstanden sofort, dass das heliozentrische System die alte ontologische und kosmologische Ordnung in Frage stellen würde, da mit der Erde zugleich auch sie selbst als hierarchisches Zentrum der Welt an den Rand gerückt würden. Wenn die Erde ihre Zentralstellung verlöre, so die Erwägung, würde auch die beanspruchte Stellvertreterfunktion Gottes auf Erden beschädigt. Eine mögliche säkulare Aufwertung des Menschen gegenüber

55 »Im Falle der Kopernikanischen Theorie bedarf es einer neuen *Meteorologie* (in dem guten alten Sinne des Wortes, in dem sie sich mit den Dingen unterhalb des Mondes beschäftigt), einer neuen *physiologischen Optik*, die die subjektiven (Bewusstsein) und die objektiven (Licht, Medium, Linsen, Struktur des Auges) Seiten des Sehens behandelt, schließlich einer neuen *Dynamik*, die angibt, wie die Bewegung der Erde die physikalischen Vorgänge an ihrer Oberfläche beeinflussen könnte. Beobachtungen gewinnen erst Bedeutung, *nachdem* die von diesen neuen Wissenschaften beschriebenen Vorgänge zwischen die Welt und das Auge eingefügt worden sind.« Feyerabend 1979, S. 209 (Hervorhebungen im Original).

56 Bekanntermaßen war es Galilei vorbehalten, durch den Einsatz des neu erfundenen Fernrohrs das kopernikanische System in seinen Annahmen und Voraussagen zu bestätigen. Dass hierbei freilich zahlreiche ungeprüfte Voraussetzungen und Ad-hoc-Hypothesen zur Anwendung kamen, die den strengen Maßstäben einer vermeintlich vorurteilsfreien Wissenschaft konsequent zuwiderliefen, wurde überzeugend nachgewiesen. Vgl. dazu Feyerabend 1979, S. 108–228.

Gott und den himmlischen Mächten befürchtete man zu dieser Zeit noch nicht, sondern erst Jahrhunderte später, als Gott und Kirche als zentrierender Sinnpol selber ins Wanken gerieten. Aus klerikaler Sicht waren zunächst das Wort Gottes und damit auch die Autorität der Kirche infrage gestellt.<sup>57</sup>

Der Ordnungsverlust beziehungsweise die »Angst vor einer möglichen Kontamination der absoluten Ordnung«<sup>58</sup> hatte zur Folge, dass man das Augenmerk stärker auf die noch fremde, jedoch der Erfahrung zugängliche Außenwelt konzentrierte. Ein Beispiel hierfür ist die kartographische Erfassung der Erdoberfläche, die die großen Entdeckungsreisen von Kolumbus, Magellan, Vespucci und anderen begünstigte. Die dafür notwendigen geographischen und statistischen Kenntnisse waren bereits Mitte des 15. Jahrhunderts hinreichend entwickelt.<sup>59</sup> Allerdings bedeuteten die Entdeckungen neuer Territorien und Kontinente nicht einfach eine Vervollständigung des Bildes von der Welt, sondern die damit einhergehenden Begegnungen mit dem Anderen und Fremden führten zu tiefgreifenden Verunsicherungen, die denen der durch die astronomischen Entdeckungen ausgelösten Irritationen kaum nachstanden. Galt die Südhalbkugel seit der Antike als unbewohnt und unbewohnbar, so musste diese Auffassung mit der Entdeckung Venezuelas 1498 durch Kolumbus sowie nur wenige Jahre später Brasiliens durch portugiesische Seefahrer revidiert werden. Zudem gewährten die Explorations der südlichen Hemisphäre Einblicke in bisher unbekannte Sternenkonstellationen, die das ptolemäische Weltbild gleichermaßen als überholt erscheinen ließen. Doch der gravierendste Einschnitt war natürlich die Konfrontation mit

57 Kopernikus zögerte die Herausgabe seines Buches *De revolutionibus orbium coelestium libri VI* bis zu seinem Todestag am 24. Mai 1543 hinaus, nachdem er zuvor nur Auszüge aus seinem Werk hatte drucken lassen. Er wusste nur zu gut, auf welches Abenteuer er sich eingelassen hatte. Galilei, der als gläubiger Christ einen Bruch mit der Kirche vermeiden wollte, gleichwohl von der Richtigkeit des kopernikanischen Systems überzeugt war und dies auch gegenüber den katholischen Gelehrten bis zur Unterzeichnung der berühmten Abschwörungsurkunde im Jahr 1633 vertrat, wurde erst 350 Jahre nach seinem Tod von Papst Johannes Paul II rehabilitiert. Dass den Richtern der Inquisition auch noch im Jahr 1992 zugutegehalten wurde, sie hätten »guten Gewissens« gehandelt, lässt erahnen, wie dogmatisch die Auseinandersetzungen über Weltbilder und Wahrheitsansprüche geführt wurden und noch bis heute nachwirken.

58 Vgl. Leinkauf 2017, S. 69. Der Autor weist an gleicher Stelle darauf hin, dass der eingeleitete Bedeutungsverlust herkömmlicher Überzeugungen in religiösen, kirchlichen und anthropologischen Fragen noch verstärkt wurde durch die etwa zeitgleich einsetzende Debatte über die Unendlichkeit des Universums.

59 Vgl. dazu Burckhardt 2009, S. 227.

den unvertrauten menschlichen Bewohnern der *Neuen Welt*<sup>60</sup>. So heißt es in einer für die Zeit typischen Beschreibung eines spanischen Hofchronisten aus dem Jahr 1511:

»Die Indios auf dem Festland essen Menschenfleisch. Sie sind mehr als irgendein anderes Volk unzüchtig. Gerechtigkeit gibt es bei ihnen nicht. Sie gehen ganz nackt, haben keine Achtung vor wahrer Liebe und Jungfräulichkeit und sind dumm und leichtfertig. Wahrheitsliebe kennen sie nicht. (...) Gott hat kein Volk je erschaffen, das mehr mit scheußlichen Lastern behaftet ist als dieses, ohne irgendeine Beigabe von Güte oder Gesinnung.«<sup>61</sup>

Heute weiß man, dass die Abwertung und Entmenschlichung der indigenen Völker seitens der spanischen und portugiesischen Eroberer gezielt zur Rechtfertigung der brutalen Kolonialisierung eingesetzt wurden.<sup>62</sup> Darüber hinaus führte jedoch der Kontakt mit dem Fremden zu einer grundsätzlichen Infragestellung heilsgeschichtlicher Deutungen des Menschen als von Gott geschaffenes Wesen, da – unterstellte oder beobachtete – Praktiken etwa des Menschenopfers oder des Kannibalismus die Vorstellung einer ursprünglich allen gemeinsamen Schöpfung erschwerten. Als Reaktion hierauf sprach man der indigenen Bevölkerung entweder das Menschsein von vornherein ab oder man ging von einer quasi-natürlichen Minderwertigkeit der Ureinwohner aus. Beide Sichtweisen waren geeignet, die Unterdrückung der vermeintlichen Barbaren und die Ausbeutung des fremden Kontinents ohne Skrupel voranzutreiben. Bald jedoch meldeten sich auch Stimmen, die den Indianern die gleiche Art und Würde des Menschseins zuerkannten, insofern sie »edukativ auf dem Stand der Infantilität und sozial auf dem Stand des Bäuerlichen stehen geblieben, aber ethisch-moralisch ›rein‹«<sup>63</sup> seien. Es liegt auf der Hand, dass diese Haltung nicht allein durch Menschenfreundlichkeit und christliche Nächstenliebe geprägt war, sondern erst den Grundstein dafür legte, die »edlen Wilden« zu missionieren und aus ihrer »misslichen Lage« zu erlösen. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist jedoch vor allem wichtig, dass die Konfrontation mit fremden Menschen und Kulturen eine Überprüfung des christlichen Menschenbildes heraufbeschwor, da von einer homogenen Schöpfungsgeschichte und Gottebenbildlichkeit des Menschen (*imago Dei*) nicht mehr einfach auszugehen war. Aus Sicht der europäischen Eroberer ergaben sich Brüche, die einer »Depotenzierung des *status dignitatis* des Menschen«<sup>64</sup> gleichkamen.

60 *Mundus novus*, so lautete der Titel von Vespuccis Bericht anlässlich der Entdeckung Brasiliens. Vgl. Verspucci 1903.

61 Martyr von Anghiera 1972, S. 199–200.

62 Vgl. beispielsweise Pagden 1987.

63 Leinkauf 2017, S. 76.

64 Ebda., S. 83.

Ein Weg, mit den durch astronomische Entdeckungen und nautische Expeditionen bedingten Irritationen umzugehen, bestand darin, überlieferten Wissens- und Glaubengrundsätzen nicht blindlings zu vertrauen, sondern den eigenen Erfahrungen eine höhere Bedeutung beizumessen. Das geschriebene und verkündete Wort sowie die daran geknüpften säkularen Wissensbestände, die über Jahrhunderte als nicht anzweifelbar galten, büßten an Autorität ein gegenüber neuen, durch Explorations, Experimente und Abenteuer gewonnenen Erfahrungen. Das bisher Unbekannte – fremde Sternenwelten, Menschen und Kulturen –, verlor seinen Schrecken umso mehr, je stärker das erwachende Ich lernte, sich selbst und seinen neu gewonnenen Einsichten zu vertrauen. Und ähnlich wie die Kontingenzen und Katastrophen der Welt die moralische Selbstrealisierung vorantrieben, beförderten die neuen Wahrheiten der Sternenkunde und Entdeckungsreisen auch die epistemische Selbstrealisierung des Individuums. Der Selbstbezug auf der Ebene der Ich-Erfahrungen entsprach freilich noch nicht dem rein theoretisch deduziertem Ich als »*ein denkendes Ding*«<sup>65</sup>. Bis zu dieser von allen Erfahrungen sich lösenden philosophischen Selbstreflexion war noch ein gutes Stück Subjektarbeit nötig, bei der die Gegenstände der Betrachtung nicht als anzuverwandelndes Gegenüber, sondern immer stärker als beherrschbare Objekte in Erscheinung traten. Ohne das wachsende Vertrauen des Ich auf seine eigenen Erfahrungen und Gestaltungen wäre die spätere Subjektphilosophie allerdings kaum möglich gewesen.

(c) Die letzte, hier nur anzudeutende Krisenentwicklung, betrifft die Glaubensspaltung. Nachdem die römisch-katholische Kirche durch Luther und andere protestantische Strömungen in Frage gestellt wurde, verloren die etablierten kirchlichen Vermittlungsinstanzen im Zuge der Reformationsbewegung seit dem 16. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung. Auslöser der Kritik waren der Ablasshandel, die Käuflichkeit kirchlicher Ämter sowie die verbreitete Korruption innerhalb des Klerus. Die Spaltung des westlichen Christentums in verschiedene Konfessionen – vor allem Katholiken, Lutheraner und Reformierte – führte nicht nur zu politischen Verwicklungen und kriegerischen Auseinandersetzungen, sondern vor allem auch zu religiösen Verunsicherungen und Ängsten. Aus heutiger kirchenunabhängiger Sicht ist kaum nachvollziehbar, welche Glaubensqualen viele Christen im Zuge der religiösen Erneuerungsbewegung durchleiden mussten. Die Kirche galt vielen, trotz aller offensichtlichen Probleme, als »die große Auffangstation, die allen entgegenkommt, den Herren des Adels und den armen Schluckern«<sup>66</sup>. Doch diese Haltung wurde angesichts entstellter Glaubensinhalte,

65 Prächtig im 1641 veröffentlichten philosophischen Hauptwerk von Descartes 1994, S. 20.

66 Vgl. Borst 1983, S. 566.

selbstherrlicher Machtansprüche und offensichtlicher Verfehlungen kirchlicher Würdenträger nachhaltig erschüttert. Während jedoch die Reformation im Norden ungleich kräftiger ausfiel und vor allem bei Luther in die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben und des Unwerts der guten Werke mündete, führten die Auseinandersetzungen in Italien nicht zu einer Umgestaltung des Glaubens, sondern eher zu einem allgemeinen Unbehagen über kirchliche Befugnisse und Hierarchien:

»Außerhalb der römischen Kurie genießen noch am ehesten die bessern Bischöfe einigen sittlichen Respekt, auch manche Pfarrer; dagegen sind die bloßen Pfründner, Chorherren und Mönche fast ohne Ausnahme verdächtig und oft mit der schmachvollsten Nachrede, die den ganzen betreffenden Stand umfasst, übel beladen.«<sup>67</sup>

Die Zurückweisung kirchlicher Strukturen südlich der Alpen führte nicht auch zu einer Ablehnung religiöser Inhalte. Eher relativierte sich ihr Stellenwert, zumal die Kontakte zu Byzantinern und Mohammedanern Glaubensalternativen unmittelbar vor Augen führten und weltliche Einflüsse sowie Neuerungen als ebenso wichtig angesehen wurden. Diejenigen, die an den Strukturen der römischen Kirche zweifelten, ohne in religiöse Indifferenz zu verfallen, gründeten keine neuen Glaubensgemeinschaften, sondern besannen sich stattdessen auf eine »individuelle Religion«<sup>68</sup>, die weniger dogmatisch, sondern eher freisinnig und lebensnah ausfiel. Fragen nach Gut und Böse, Sünde und Erlösung, Buße und Reue, Schuld und Vergebung waren damit nicht einfach suspendiert. Allerdings suchte man die hierauf möglichen Antworten nicht mehr ausschließlich im römischen Glauben, in Bußpredigten oder auf Pilgerfahrten, sondern in Religionsfragen wie auch in Fragen der Sittlichkeit besann man sich stärker auf das »individuelle Kraftgefühl«<sup>69</sup>.

Die Beschäftigung mit antiken Quellen machte auch gläubige Katholiken unvoreingenommener und freier gegenüber den von der Kirche selbst missachteten Grundsätzen des christlichen Glaubens. So beruft sich etwa Petrarca, über den noch im Folgenden gesprochen wird, in seiner Nachfolge des Kirchenvaters Augustinus selbst in Glaubensfragen vergleichsweise selten auf die Bibel, häufiger hingegen auf Platon und Cicero. Und auch wenn der Einschätzung sicherlich zuzustimmen ist, dass »Luther und damit die Reformation (...) ohne den Humanismus nicht zu denken«<sup>70</sup> seien, findet die humanistische Idee der Einheit von Bildung und Leben in Italien eine deutlich andere Ausprägung als nördlich der Alpen. Waren sich die Humanisten und Luther darin einig, dass zwischen Gott und die Menschen keine weltliche Instanz treten solle,

67 Burckhardt 2009, S. 370.

68 Diesen Begriff verwendet Burckhardt 2009, S. 400.

69 Ebda., S. 449–450.

70 So Leinkauf 2017, S. 91.

da im Einzelnen der Kern des Glaubens aufzufinden sei, so wurde dieser Gedanke im Renaissance-Humanismus ergänzt durch die explorativen und expressiven Ausdrucksweisen individueller Gestaltungen, als gleichsam weltzugewandtes Pendant religiöser Selbst- und Rückbesinnung. Allein nach innen gerichtet würde der Glaube unvollendet bleiben. Wer dagegen die Bedeutung von Selbst und Welt aufzuschließen versteht, indem er seine Individualität nicht gegen die Natur behauptet, sondern sie aus ihr heraus entwickelt, der ist nicht mehr allein von der Gnade Gottes abhängig.<sup>71</sup>

In jedem Fall bedeutete die Reformation wie auch ihre humanistisch geprägte Lesart einen tiefen Einschnitt für die Gläubigen. Da sie sich nicht mehr uneingeschränkt auf päpstlich gesicherte und klerikal verwaltete Glaubensgewissheiten verlassen konnten, waren sie gleichsam genötigt, religiöse Überzeugungen und Treueverhältnisse (*fides*) selbst zu handhaben und gegen Widerstände zu durchzusetzen. Darin zumindest war die Glaubenskrise den zuvor genannten Krisenerscheinungen ähnlich, insofern die beschriebenen Katastrophen und wissenschaftlichen Neuerungen den frühneuzeitlichen Menschen ebenfalls aus Zuständen relativer Unversehrtheit und Gewissheit heraußlösten und mit den Erfahrungen radikaler Kontingenz und Marginalisierung konfrontierten. Der Humanismus reagierte darauf anders als es vielleicht zu erwarten war, mit entsprechenden Ausgleichsbemühungen, das heißt: einer »positiven Bewertung des Menschlichen«, einer »positiven Bewertung des Neuen« und einer »positiven Bewertung des Irdischen überhaupt«<sup>72</sup>. Er bot damit ein Gegenmodell zu den bedrängenden Entwicklungen, die er zu wenden versuchte, indem er sich auf die Quellen der Antike und die schöpferischen Kräfte des Individuums besann.

## 8. Höhenphantasien

Die Geschichte der frühneuzeitlichen Selbstermächtigung begann mit einer Bergbesteigung. Am 26. April 1336 bestieg Francesco Petrarca, der »Vater des Humanismus«<sup>73</sup>, den Mont Ventoux, einen knapp zweitausend Meter hohen Berg in Südfrankreich. Der Name *géant de Provence*,

- 71 Nach Luther vermag der Mensch nichts aus sich selbst heraus zu bewirken. Ebenso sind seine Werke nichts beziehungsweise Sünde, und als wäre dies noch nicht genug, wird auch die menschliche Natur als »falsch, eitel, lügenhaftig und ungewiss« charakterisiert. Vgl. dazu Leinkauf 2017, S. 94–95.
- 72 Vgl. ebda., S. 112. Für den Autor kann der Humanismus insgesamt »als Kompensationsbewegung zu den spätmittelalterlichen Irritationen verstanden werden.« Ebda.
- 73 Voigt 1859, S. 52.

mit dem dieser mit einem kahlen, weißen Gipfel geschmückte Berg im Volksmund bezeichnet wird, ist keine Anspielung auf die Höhe oder Unbezwingbarkeit dieser markanten landschaftlichen Erscheinung. Als Gigant erscheint der *Windige Berg* vor allem deshalb, weil er wie ein kegelförmiger Monolith die Provence überragt und aufgrund der imposanten Felsformation im oberen Teil schon von weitem unübersehbar ist. Erreicht man den Gipfel, so kann man mit einem Rundblick bei guten Sichtverhältnissen das Mittelmeer sowie die höchsten Gipfel der Alpen und der Pyrenäen sehen. Schon vor Petracas Besteigung ging von diesem bizarren Kalkmassiv eine besondere Faszination aus, wie einzelne Funde keltischer Artefakte aus keltischer Zeit zeigen, die auf eine heilige Verehrung schließen lassen.<sup>74</sup>

Einen lebhaften Eindruck vom Aussehen und der topographischen Beschaffenheit des Berges vermittelt die Schilderung des bekannten Insektenkundlers Jean-Henri Fabre, der im Jahr 1861 den Mont Ventoux zu Forschungszwecken zum wiederholten Male erklimm und seine botanischen und geologischen Beobachtungen detailreich schildert. Da der Berg zu dieser Zeit noch weitgehend unerschlossen war, seien seine Ausführungen hier etwas ausführlicher wiedergegeben, um einen besseren Eindruck von seinem Aussehen und seiner Beschaffenheit zu gewinnen:

»By its isolation, which leaves it freely exposed on every side to the influence of atmospheric agencies, and from the height which makes it the culminating point of France on this side of the frontiers of Alps or Pyrenees, the bare Provençal mountain, Mount Ventoux, lends itself remarkably to studies of plant species according to climate. At the base flourish the tender olive and that crowd of small semi-woody plants whose aromatic sent requires the sun of southern regions. On the summit, where snow lies at least half the year, the ground is covered with a northern flora, partly borrowed from the artic regions. Half a day's journey in a vertical line brings before one's eyes a succession of the chief vegetable types met with the same meridian in long travels from south to north. (...) The best comparison for Mont Ventoux is that of a heap of stones broken up to mend the roads. Raise this heap steeply up to two kilometres, and give it a base in proportion, cast on the white of its limestone the blackness of forests, and you get a clear idea of the general look of the mountain. This heap of debris – sometimes little chips, sometimes huge masses of rock – rises from the plain without preliminary slopes or successive terraces to render ascent less trying by dividing it into stages. The climb begins at

74 Hierauf verweist der antike Geschichtsschreiber und Geograph Strabo. Vgl. dazu Hamilton 1854, S. 277. Seine heutige Popularität verdankt der Berg dem berühmtesten Radrennen der Welt. Seit 1951 zählt der Mont Ventoux aufgrund seiner besonderen Lage und seinem Anforderungsprofil zu den bekanntesten Bergprüfungen bei der Tour de France. Siehe Ann. 77 weiter unten.

once, by rocky paths, the best of which is not as good as a road newly laid with stones, and rising ever rougher to the summit, a height of 1912 metres. Fresh lawns, glad rivulets, the ample shade of ancient trees – all that gives such a charm to other mountains is here unknown, replaced by an endless bed of calcareous rock broken into scales which yield under one's feet with a sharp, almost metallic sound. For cascades Mont Ventoux has streams of stones, the sound of which, as they roll downward, replaces the murmur of falling water.«<sup>75</sup>

Nach einem langen, beschwerlichen Aufstieg, mit müden Beinen und schwerem Atem aufgrund der zunehmend dünner werdenden Luft, bot sich schließlich der folgende Ausblick vom Gipfel:

»To the farthest limit of the horizon Mont Ventoux projected its triangular shadow, tinted violet from the effect of the different rays. Southward and westward stretched misty plains, where, when the sun rose higher, one would distinguish the Rhône as a silver thread. On the north and east an enormous cloud-bed spreads under our feet like a sea of cotton wool, whence the dark tops of the lower mountains rise as if they were islets of scoriae, while others with their glaciers shine glorious on the side where the Alps uplift their chain of mountains.«<sup>76</sup>

Diese Beschreibung mehr als fünfhundert Jahre nach Petrarcas Aufstieg zeigt deutlich: der Mont Ventoux ist aufgrund seiner Schroffheit und Unwirtlichkeit, die durch den Kontrast zur reizvollen Landschaft seiner Umgebung noch verstärkt wird, ein besonderer Berg. Nicht die Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, um ihn zu besteigen, heben ihn hervor, sondern die mondartige Landschaft<sup>77</sup> im oberen Drittel bietet zumindest empfindsamen Naturen Anregungen für außerweltliche Phantasien. Doch was veranlasse Petrarca, den Berg zu besteigen, zu einer Zeit, in der es nicht üblich war, unnötige Anstrengungen und Gefahren auf sich zu nehmen? Zwar sind bereits aus früheren Jahrhunderten Beispiele für Bergbesteigungen überliefert, aber diese dienten allein administrativen oder militärischen Zwecken<sup>78</sup>, die für den Dichter und Geschichtsschreiber aus Arezzo auszuschließen waren.

75 Fabre 1901, S. 179–180.

76 Ebda., S. 191

77 Die französische Sportzeitschrift *L'Equipe* titelte über die Etappe der Tour de France über den Mont Ventoux anlässlich des einhundertjährigen Jubiläums der Radrundfahrt: »Treffen auf dem Mond«. Die Legenden, die sich um diese Bergetappe ranken, beziehen ihre Kraft daher, dass die Fahrer auf einer Länge von einundzwanzig Kilometern eine Höhendifferenz von mehr als 1600 Metern bei teilweise fünfzehnprozentiger Steigung zurücklegen müssen und dabei ungeschützt der Sonne sowie dem häufig stark wehenden Mistral ausgesetzt sind.

78 So ist beispielsweise überliefert, dass der römische Verwaltungsreformator Hadrian den Ätna bestieg, um sich einen Überblick über das von ihm zu verwaltende Gebiet zu verschaffen. Vgl. dazu Gebser 1966, S. 19. Petrarca

In einem Brief an seinen Freund Francesco Dionigi von Borgo Sansepolcro, einem Augustinermönch, den er 1333 in Paris kennengelernt hatte, informiert der Autor den Leser über seine Beweggründe.<sup>79</sup> Er sei »allein vom Drang beseelt, diesen außergewöhnlich hohen Ort zu sehen«, und es ergriffe ihn »das ungestüme Verlangen, endlich einmal auszuführen, was ich täglich hatte ausführen wollen«<sup>80</sup>. Zudem verweist er auf das zuvor genannte Beispiel der Bergbesteigung des makedonischen Königs Philipp, das er »zufällig«<sup>81</sup> am Vortag beim Lesen von Livius' *Römischer Geschichte* aufgeschlagen habe. Wir werden noch sehen, dass der vermeintliche »Zufall« bei Petrarca eine besondere Bedeutung besitzt. Hier genügt zunächst der Hinweis, dass Titus Livius' Schilderung des historischen Ereignisses offen lässt, ob die römische Expedition ihr Ziel – die strategische Sondierung eines weitläufigen Terrains – tatsächlich erreichte, worauf Petrarca mit einiger Erkenntniszuversicht für sich in Anspruch nimmt, er »würde die Frage nicht lange unentschieden lassen«<sup>82</sup>. Dies ist als Hinweis auf die »gute Neugier« (*bona curiositas*) zu verstehen, von der zuvor die Rede war<sup>83</sup>, die vom Autor sogleich in eine Erfahrung (*experientia*) übersetzt wird, indem er zusammen mit seinem Bruder sein eigenes Bergabenteuer unternimmt.

Das Bergbesteigung selbst lässt sich in fünf Abschnitte unterteilen: (a) das unbestimmte Verlangen und die Neugier, von dem soeben schon gehandelt wurde, (b) der Aufstieg als Pfad der Tugend und des Lasters vor der eigenen Bekehrung, (c) das Gipfelerlebnis samt Einsicht in die verfehlten Zielsetzungen des bisherigen Lebens sowie (d) der Abstieg als Umkehr zu sich und (e) als Zuwendung zum neuen Leben.

selbst verweist auf das Beispiel des makedonischen Königs Philipp, der den Haemus bestiegen haben soll, um das Terrain für seinen geplanten Feldzug gegen Rom zu sondieren. Vgl. Petrarca 2015, S. 6.

- 79 Über den Abfassungszeitpunkt des Briefes gibt es unterschiedliche Auffassungen. Petrarca selbst datiert den Brief auf den Tag der Besteigung am 26. April 1336 und behauptet, ihn unmittelbar nach der Rückkehr vom Berg »in hastiger Eile und aus dem Stegreif« verfasst zu haben. Vgl. Petrarca 2015, S. 29. Der Petrarca-Forscher Billanovich weist demgegenüber überzeugend nach, dass der Text nicht spontan abgefasst wurde, sondern erst sehr viel später, im Jahr 1353, entstanden sei. Als Belege werden im Brief aufgestellte Bezüge und Ereignisse genannt, die erst nach 1336 zu datieren sind, wie etwa der Eintritt des Bruders und Bergbegleiters von Francesco, Gherardo, ins Kloster im Jahr 1343. Vgl. dazu Billanovich 1976, S. 444–463.
- 80 Vgl. Petrarca 2015, S. 5.
- 81 Ebda.
- 82 Ebda., S. 7. Siehe zur entsprechenden Textstelle bei Livius 1991, Buch XL, Kap. 22, 2–4.
- 83 Siehe dazu weiter oben Anm. 49.

(a) Bezuglich der unbestimmten Neugier lässt sich ergänzen, dass Petrarca den Mont Ventoux schon seit der erzwungenen Übersiedlung der Familie von Florenz nach Avignon im Jahr 1313 vor Augen hatte, woraus sich zugleich der Wunsch ergab, ihn auch zu besteigen. Wie angemerkt, war das Bergbesteigen – außer aus Gründen der Nützlichkeit – damals verpönt, wovon im Brief übrigens ein »uralter Hirte« Zeugnis gibt, der die beiden Abenteurer abzuhalten versucht, indem er sie darüber informiert, er habe »vor fünfzig Jahren mit demselben Ungestüm jugendlichen Feuers den höchsten Gipfel erstiegen« und »nichts von dort zurück gebracht außer Reue und Mühsal und einen von Felszacken und Dornsträuchern zerfetzten Leib und Mantel«<sup>84</sup>. Diese Sichtweise entspricht noch dem mittelalterlichen Stabilitätsbedürfnis, wonach die eigenen Grenzen einzuhalten waren, da die soziale und räumliche Ordnung der Menschen festgelegt und von Gott legitimiert ist. Wenn der Hirte sich dennoch in jungen Jahren auf den Weg machte, so nur deshalb, weil das »jugendliche Feuer« ihn dazu verleitet hat. Sein zurückliegendes Abenteuer bleibt ebenso singulär wie auch seine Verirrung nur ihn selber noch beschäftigt. Die Warnung, die der Greis in guter Absicht ausspricht, fordert dazu auf, das Vertraute nicht herauszufordern, indem man das Unbekannte aufsucht. Von purer Entdeckungslust oder einem möglichen Erkenntniszuwachs wird nichts gesagt; dieses neuzeitliche Motiv bleibt den beiden Brüdern vorbehalten.

(b) Der Aufstieg ist durch mancherlei Strapazen, Umwege, Irrtümer sowie zweifelnde Gedanken und Selbstreflexionen gekennzeichnet. Nachdem Petrarca dem Adressaten des Briefes seine Entscheidung erläutert hat, weshalb er als Begleitung den jüngeren Bruder anstelle eines Freundes ausgewählt hat, machen sich die beiden, unterstützt von zwei weiteren Helfern, auf den Weg. Der Bruder verkörpert für ihn den idealen Partner, da er enger Verwandter und vertrauter Freund zugleich ist. Dies ist für das geplante Unternehmen wichtig, da Petrarca erst in der Zuwendung zum anderen die Möglichkeit der eigenen Selbstüberschreitung erkennt. Das Abenteuer ist für ihn zugleich Anlass und Ausdruck der überindividuellen Wesensart der Liebe, die nicht bei sich verbleibt, sondern sich öffnet und mitteilt.<sup>85</sup> Der Bruder erscheint ihm hierfür in besonderer Weise geeignet, zumal Gherardo – wie sich bald zeigen wird – auf dem Pfad zum Gipfel den direkteren Weg wählt. Am Anfang des Weges sind die Bergsteiger voll froher Erwartung, und die Warnungen des Hirten bestärken sie sogar darin, dem Reiz des Verbotenen

84 Vgl. ebda., S. 9.

85 Das Liebesmotiv ist für Petrarca zentral, sofern es passive (*affectus*) und aktive (*voluntas*) Momente vereint. Zur Gottesliebe, Selbstliebe, Freundesliebe, Laura-Liebe, Antikenliebe sowie Natur- und Landschaftsliebe bei Petrarca siehe Leinkauf 2017, S. 286–288.

nachzugehen. Also steigen sie zunächst »beschwingt«, aber »wie es fast immer der Fall ist, folgt dem kolossalen Anlauf schnell die Ermattung auf dem Fuß«<sup>86</sup>. Die körperlichen Anstrengungen fordern ihren Tribut. Dabei zeigt sich, dass es dem Bruder besser gelingt, auf kürzerem und steilerem Weg »geradewegs über die Kämme des Berges in immer höhere Zonen zu gelangen«, wogegen Francesco den größeren Anstrengungen auszuweichen versucht und »einen schrägen Pfad nach unten«<sup>87</sup> einschlägt. Die Länge des Weges schreckt ihn nicht, wenn er nur bequem zu gehen ist; die Steilheit hingegen bereitet ihm große Schwierigkeiten. Er erkennt jedoch schon bald seinen Irrtum, da »die unnütze Strapaze nur immer schlimmer würde«<sup>88</sup>, weil er sich immer weiter vom Gipfel entfernt. Folglich lenkt er noch einmal Kraft und Wille auf das erstrebte Ziel und holt den Bruder, der inzwischen eine kleine Rast einlegen konnte, »müde und missgelaunt«<sup>89</sup> schließlich wieder ein. Die beschriebene Situation wiederholt sich mehrfach und der Spott des Bruders ist Francesco gewiss. Als er abermals den direkten Weg nach oben verfehlt und wieder einmal zwangsweise in einem Tal verweilen muss, ändert sich der Erzählmodus und der Protagonist gewinnt im Zustand höchster Ermattung seine Fassung zurück, indem er sich »auf den Flügeln des Geistes vom Körperlichen zum Unkörperlichen hinüber«<sup>90</sup> schwingt. Er rettet sich dadurch, dass er seine missliche Situation neu bewertet und das Ungenügen seiner bisherigen körperlichen Bemühungen als schlechthin vergeblich einschätzt. Francesco geht mit sich selbst »ins Gericht« und spricht zu sich:

»Was du heute so oft bei der Besteigung dieses Berges erfahren hast, wisse, dass dies dir und vielen widerfährt, die das selige Leben zu gewinnen suchen. Aber es wird deswegen nicht leicht von den Menschen richtig gewogen, weil die Bewegungen des Körpers offensichtlich sind, die der Seele jedoch unsichtbar und verborgen.«<sup>91</sup>

Sofern ein Richter immer über den Angeklagten sich erhebt, um richten und seine Autorität ausüben zu können, nutzt Petrarca diese rhetorische Figur, um sich in seine neue Rolle einzufinden. Als Richter seiner selbst ist es ihm möglich, sich von sich zu distanzieren und zugleich neu zu erfinden. Der eigentlich zu erreichende Gipfel ist nun nicht mehr die Spitze des Mont Ventoux, die der Bruder schon fast erklimmen hat, sondern »das selige Leben«, das nicht durch körperliche Anstrengungen zu erringen ist. Die körperliche Unzulänglichkeit – »ich dagegen, weniger

86 Vgl. Petrarca 2015, S. 11.

87 Ebda.

88 Ebda.

89 Ebda., S. 13.

90 Ebda.

91 Ebda.

gestählt als er«<sup>92</sup> (Gherardo) – verwandelt sich durch diese narrative Wendung schließlich sogar in einen Vorteil, der den meisten freilich verborgen bleibt, da die Bewegungen der Seele weniger offensichtlich sind als die des Körpers. Um dies zu erkennen, ist für Petrarca die körperliche Krise unumgänglich. Erst die tiefe Erschöpfung und Enttäuschung gebiert die Einsicht, dass alle bisherigen Anstrengungen nutzlos und alle vorausgehenden Kämpfe vergeblich waren. Die Wandlung des inneren Menschen geschieht dadurch, dass der äußere Mensch lernt, sich von den Notwendigkeiten des Lebens zu befreien. Daher verwundert es nicht, dass Petrarca die Möglichkeit der eigenen Selbstüberschreitung gerade in dem Moment erkennt, in dem er an den körperlichen Anforderungen des Aufstiegs verzweifelt. Doch erst indem er nahezu scheitert, vermag er sich in neue Höhen aufzuschwingen. »Dieses Nachdenken hat mir in unglaublicher Weise Seele und Leib für den Rest des Weges aufgerichtet.«<sup>93</sup>

(c) Erschöpft, jedoch innerlich gestärkt, erreichen die Bergabenteurer schließlich ein kleines Plateau auf dem Gipfel. Francesco beschreibt seinen Zustand als »bewegt« und »einem Betäubten gleich«<sup>94</sup>, da die dünnere Luft ihn schneller atmen lässt und die freie Rundsicht ihn in besonderer Weise anmutet. Ein Wolkenband, das zu seinen Füßen liegt, lässt ihn erahnen, wie der heilige Berg Athos und der Olymp auf die Griechen gewirkt haben müssen. In dieser gehobenen Stimmung wendet er seinen Blick zunächst nach Osten, in Richtung seiner alten Heimat Italien, »wohin mein Herz sich stärker hingezogen fühlt«<sup>95</sup>. Er sieht die schneedeckten Alpengipfel und denkt dabei an die antiken Feldzüge der Feinde des römischen Volkes, die dieses Hindernis überqueren mussten. Die Aussicht wird hier zum Anlass, die Landschaft zum Erfahrungsraum. Es ist nicht der objektivierende Blick des Landvermessers oder des militärischen Strategen, die das Terrain erkunden, sondern die Betrachtungsweise des sich nach seiner Heimat sehndenden Ichs. Indem Petrarca sich an ein längst vergangenes historisches Ereignis erinnert, gelingt es ihm, die Distanz wenigstens gedanklich zu verringern, die ihn von den vertrauten Gefilden seiner Jugend trennt. Es scheint, als öffnete der Fern-Blick den Raum der Seele, und Petrarca ist sich bewusst, dass die auf sich selbst gerichtete Sichtweise »mehr dem Geist als den Augen«<sup>96</sup> darbietet. Schließlich fasst er sich wieder und tadelt sich für diese »unmännliche Verzärtelung«<sup>97</sup> – vergisst allerdings nicht hinzuzufügen, dass bedeutende Zeugen ihn sicherlich für seine sentimentale Gemütsverfassung entlasten würden.

92 Ebda., S. 11.

93 Ebda., S. 15.

94 Ebda., S. 17.

95 Ebda.

96 Ebda.

97 Ebda., S. 17–18.

Das allmählich zu sich kommende und bei sich seiende Ich (*secum esse*) wirkt nach außen bereits ein wenig fremd; dafür eröffnet sich jedoch nach innen ein neuer Raum, in dem die plötzliche Ergriffenheit in persönliche Erinnerungen und Reflexionen verwandelt wird. Die erblickte Landschaft wirkt dabei wie ein Katalysator, da sie das Ich zu seiner eigenen Natur hinführt, anstatt es von der Natur zu befreien. Für Petrarca bahnt sie erst den Weg zur Selbstbesinnung.

Deutlich wird dies, als der Ich-Erzähler die Gedanken weg führt »von der Betrachtung des Raumes hin zu der der Zeit«<sup>98</sup>. Auch hier löst die gesteigerte Empfindung auf dem Gipfel einen Gedankenfluss aus, der sich auf die Lebenslage des Protagonisten richtet und Vergangenes ebenso berücksichtigt wie Gegenwärtiges und Zukünftiges. Der Blick zurück, das heißt in die eigene Vergangenheit, fällt dabei eher wehmütig aus. Petrarca bilanziert seinen bisherigen Lebensweg; er spricht von großen Anstrengungen, ungelösten Aufgaben und widersprüchlichen Gefühlen. Der Wunsch, frei und vorbehaltlos selbst das zu lieben, was man hasst, wird nach eigener Auskunft durchkreuzt vom lenkenden Willen, der das Gefühl überwölbt und ihm die Richtung weist. Zwischen Wille und Gefühl »wird schon lange auf dem Felde meiner Gedanken ein äußerst mühsamer und auch jetzt noch unentschiedener Kampf um die Herrschaft«<sup>99</sup> ausgetragen, und es fällt Petrarca schwer, den deutlich empfundenen Widerspruch zwischen dem »Lieben-Können« und »Lieben-Sollen« auszuhalten. Doch plötzlich, ohne dass ein Grund hierfür genannt wird, lässt er die Sorgen ums Vergangene fahren und überlegt, wie er im nächsten Jahrzehnt auf den verschlungenen Pfaden der Tugend fortschreiten kann, um dann »im vierzigsten Jahr«<sup>100</sup> dem Tod gelassen entgegenzugehen.

Insgesamt betrachtet, wandelt sich Petrarcas Gemütsverfassung, das heißt, er wirkt freier und unbekümmter, auch wenn er seine eigene Unvollkommenheit und Wankelmüttigkeit klar erkennt. Diese Eigenschaften erscheinen ihm jedoch weniger als Makel, sondern eher als Notwendigkeit auf seinem Weg zu Gott. Er lässt schließlich ab von seinen Gedanken und blickt nach Westen, wo er sich ebenfalls an der schönen Aussicht begeistert und Geschmack findet an dem, was er sieht. Plötzlich kommt

98 Ebda., S. 19.

99 Ebda., S. 21. Ähnlich wie Augustinus ist auch Petrarca der Ansicht, dass nicht die Verfeindung mit dem Leben und seinen Genüssen zu Gott führt, sondern die grenzenlose Liebe zum Leben, die nach einem entgrenzten Leben sucht. Zu diesem entgrenzten Leben gehören auch die – mit Augustinus' Worten – »durchlebten Niederträchtigkeiten und die fleischliche Verderbnis meiner Seele, nicht weil ich diese liebte, sondern um dich zu lieben, mein Gott.« Zitiert nach Petrarca 2015, S. 19; siehe dazu Augustinus 1888, Buch II, Kap. 1, 1.

100 Petrarca 2015, S. 21.

er auf den Gedanken, vor dem nahen Abstieg das Buch der *Bekenntnisse* des Augustinus aufzuschlagen, das er zur eigenen Erbauung ständig bei sich führt. Wiederum scheinbar »zufällig«<sup>101</sup> fällt sein Blick auf eine besondere Stelle, die seine empfindsame Seele im günstigen Augenblick trifft und eine Art Offenbarung bewirkt. Er liest die entsprechende Passage des Augustinus laut vor:

»Und es gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der Berge und die gewaltigen Fluten des Meeres und das Fließen der breitesten Ströme und des Ozeans Umlauf und die Kreisbahnen der Gestirne – und verlassen dabei sich selbst.«<sup>102</sup>

Dieses Zitat öffnet Petrarca die Augen. Kam er beim Anstieg bereits zu der Einsicht, dass alle körperlichen Bemühungen vergeblich seien, so bietet ihm Augustinus hierfür nun – zumindest nach seiner Lesart – die allgemeine Bestätigung: Alle natürlichen Schätze der Welt bleiben ohne Bedeutung, wenn sie nicht von einem Ich empfangen werden, das sich eins weiß mit sich und damit auch mit Gott. Dieses Wissen entsteht freilich erst, wenn sich das Ich zur Welt hin öffnet und die kleine Welt des Ich (*mundus minor*) als Teil des Weltganzen (*mundus maior*) begreift.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 81. Petrarca versichert nachdrücklich, dass er die Stelle nicht mit Absicht aufgeschlagen habe, um die wundersamen Umstände des Vorgangs zu betonen.

<sup>102</sup> Petrarca 2015, S. 25. In der Übersetzung von Lachmann wird die Stelle folgendermaßen wiedergegeben: »Es ziehen die Menschen dahin, um zu bewundern die Höhen der Berge und die gewaltigen Wogen des Meeres, den breiten Fall der Flüsse, den Umfang des Ozeans, die Kreise der Gestirne, *und verlassen sie selbst*, ohne sich zu wundern, dass ich das alles, während ich davon redete, nicht mit Augen sah und doch nur von Bergen, Strömen und Flüssen und Gestirnen sprach, die ich gesehen, und vom Ozean, den ich mir nur vorstellte und schaute es in dem so ungeheuer großen Raume meines Gedächtnisses, als schaute ich es vor mir; und doch, als ich es sah, hat es mir beim Sehen nicht die Augen aufgezehrt; auch sind die Dinge selbst nicht in mir, sondern nur ihre Bilder. Und ich weiß nur, aus welchem Sinne meines Körpers sich mir etwas aufgeprägt hat.« Augustinus 1888, Buch X, Kap. 8, 15 (Hervorhebung F.B.). Das ausführlicher wiedergegebene Zitat zeigt deutlich, dass es hierbei um die »große Macht des Gedächtnisses« und der »Vorstellungskraft« geht. Zwar mag die von Petrarca vorgeschlagene Übersetzung seiner eigenen Deutung dienlich sein, sie wird jedoch dem Kontext des Gesagten nicht gerecht.

<sup>103</sup> Leinkauf erläutert diesen Gedanken folgendermaßen: »Wie das Ich sich jedoch aus seiner Vielheit und der Pluralität seiner Intentionen und Expressionen immer wieder als Einheit herstellen muss, so muss es auch die als zunächst unübersehbare Vielheit und Vielfalt sich darstellende Wirklichkeit, die es im stupor verstummen lassen kann, zur Einheit einer Welt immer wieder gestalten.« Leinkauf 2017, S. 290.

Bleibt hingegen das Ich sich selber fremd, dann verliert es sich in der »unübersehbaren Vielheit und Vielfalt«<sup>104</sup>.

Petrarca zeigt sich tief betroffen und »betäubt«<sup>105</sup>. Er hält inne und ist zornig auf sich selber, »dass ich jetzt noch Irdisches bewunderte, ich, der ich schon längst selbst von den Philosophen der Heiden hätte lernen müssen, dass nichts bewundernswert ist außer der Seele. Im Vergleich zu ihrer Größe ist nichts groß.«<sup>106</sup> Die Bedeutung der misslichen Aufstiegserfahrungen wird damit abermals als rein äußerlich zurückgestuft, so dass Petrarca schließlich sogar für sein bisheriges törichtes Verhalten sich selber Absolution erteilen kann, da er noch rechtzeitig zur Einsicht kam. Der Gipfel des Ich, der nur im Innern aufzufinden ist, kann zwar auf dem Gipfel des Mont Ventoux gesucht werden; die körperliche und die seelische Wanderung sind für Petrarca jedoch nicht miteinander zu verwechseln.

(d) Der Abstieg ist ganz der Selbstreflexion gewidmet. Petrarca scheint bei sich zu sein und charakterisiert sich selbst als »zufrieden«<sup>107</sup>. Er versichert sich noch einmal, dass das von ihm »zufällig« aufgeschlagene Augustinus-Zitat direkt an ihn gerichtet sei und vergleicht seine Bekehrung mit anderen Beispielen aus der Kirchengeschichte. Vor allem die Offenbarung des Augustinus, seines geistigen Vaters, dient ihm als Vorbild und er zitiert die Stelle aus dem Römerbrief, die den Kirchenvater vor fast auf den Tag eintausend Jahren zur Umkehr bewegt hat:

»Nicht in Gelagen und Saufereien, nicht in Beischlaf und Unzucht, nicht in Streit und Eifersucht wollen wir wandeln; vielmehr zieht den Herrn Jesus Christus an, und kümmert euch nicht zu sehr um euren Körper, damit ihr nicht von seinen Lüsten geknechtet werdet.«<sup>108</sup>

Bei Augustinus bewirkte das Lesen dieser Stelle eine augenblickliche Umwandlung seiner Seelenverfassung. Er war hierauf bereits vorbereitet, etwa durch die eindringlichen Erzählungen eines Freundes darüber, wie dieser zum Christ geworden war. Der Moment der Bekehrung ereignete sich jedoch erst, als Augustinus die betreffende Stelle aus dem Apostelbrief las, die er ebenfalls scheinbar zufällig zu Gesicht bekam. Plötzlich hatte er gefunden, was er suchte, und er wusste im selben Augenblick, dass es das Gesuchte war, was ihn gefunden hatte. In ähnlicher Weise deutet auch Petrarca sein Erweckungserlebnis. Es bedurfte ebenfalls des rechten Augenblicks und eines göttlich-schicksalhaften Zeichens, damit

<sup>104</sup> Vgl. ebda. Getragen wird diese Annahme von der neuplatonischen Überzeugung, allem Selbstbezug und aller Selbstsorge gehe ein ungeteiltes Selbst (*individuum*) voraus, so wie auch aller Vielheit eine göttliche Einheit (*mundus divinus*) zugrunde liegt. Vgl. ebda., S. 263.

<sup>105</sup> Petrarca 2015, S. 25.

<sup>106</sup> Ebda.

<sup>107</sup> Ebda.

<sup>108</sup> Ebda., siehe dazu Augustinus 1888, Buch X, Kap. 8, 15.

die Bekehrung auch bei ihm gelingen konnte. Der Vorgang selbst bedarf nur weniger Worte; ihre Essenz wird dem Bekehrten jedoch unmittelbar einsichtig.

Petrarca beklagt schließlich den Mangel an Einsicht bei all jenen Menschen, die sich »in vielerlei Dingen verzetteln, sich durch nichtige Schauspiele abhanden kommen und außerhalb suchen, was drinnen zu finden gewesen wäre.«<sup>109</sup> Er steht damit bereits auf der »anderen Seite«, das heißt er ist schon nicht mehr ganz bei den Alltagsmenschen und ihren Alltagssorgen. Während er beim Aufstieg noch Angst und Leid mit ihnen teilte, wundert er sich jetzt über »so viel Schweiß und Strapazen«, die aufgewendet werden müssen, »damit nur der Leib dem Himmel etwas näher wäre«<sup>110</sup>. Seine eigenen Aufstiegsnöte hat er zwar nicht vergessen, sie erscheinen ihm jedoch nicht mehr wichtig. Er zeigt sich bereits unerschrocken und unempfindlich gegen alle Schicksalsfügungen und Kümmeruisse, da er seine Seele nunmehr auf dem richtigen Pfad weiß, von dem er nicht mehr abzuweichen gedenkt: »(W)elches Kreuz, welcher Kerker, welche Folter dürfte dann die Seele erschrecken, die sich Gott nähert und dabei den aufgeblasenen Gipfel der Überheblichkeit und die Geschicke der Sterblichkeit mit Füßen tritt?«<sup>111</sup> Zwar ist auch der Seelenmensch nicht aller Anstrengungen enthoben, da es weiterhin gilt, »die von irdischen Trieben entfesselten Begierden«<sup>112</sup> zu bezähmen. Die dafür zu erbringenden Aufwendungen erscheinen Petrarca jedoch vergleichsweise gering, da ihm nunmehr das Ziel klar vor Augen steht, auf das sein ganzes Streben gerichtet ist. Bei der Verfolgung des Vorhabens, sein weiteres Leben in Gott zu führen, ist er sich selbst genug.

Von Augustinus ist bekannt, dass er nach seiner Bekehrung auch sein Leben radikal änderte. Er gab seinen Rhetorik-Lehrstuhl auf und begründete eine klösterliche Lebensgemeinschaft, zunächst in Norditalien und später in Nordafrika. Petrarca erwähnt in seinem Brief demgegenüber zunächst nur kleinere Zeichen, die seinen »Gesinnungswandel« jedoch deutlich markieren. So schweigt er auf dem Rückweg, ganz in Gedanken versunken, und hat gar nicht das Bedürfnis, sich seinem Bruder mitzuteilen. Er wendet sich mehrfach um, betrachtet den Gipfel des Berges, um sich zu versichern, wie dieser mit zunehmender Entfernung scheinbar immer kleiner und gleichzeitig immer unbedeutender wird. Der Blick zurück ist völlig anders als der Blick hinauf, als noch die Strapazen des Aufstiegs mit jedem Meter zu wachsen schienen. Der Abstieg fällt nicht nur deswegen leichter, weil der Weg nach unten führt, sondern weil inzwischen die körperlichen Anstrengungen selbst ihren Schrecken

<sup>109</sup> Petrarca 2015, S. 27.

<sup>110</sup> Ebda.

<sup>111</sup> Ebda., S. 27–29.

<sup>112</sup> Ebda., S. 29.

verloren haben. Hierzu passt, dass Petrarca versichert, unter »solchen Bewegungen meines aufgewühlten Herzens« selbst den »mit spitzen Steinen bewährten Weg«<sup>113</sup> nicht mehr wahrzunehmen. Ähnlich wie ein Fakir, der seinen Körper durch geistige Übungen gegen Schmerzen unempfindlich macht, tritt Petrarca beim Abstieg körperlich abgehärtet, seelisch geläutert und scheinbar in sich ruhend in Erscheinung.<sup>114</sup>

(e) Die Zuwendung zum Leben als letzte Station der äußerer wie der inneren Bergbesteigung betrifft die literarische Form des Briefbekenntnisses selber. Auch hier orientiert sich Petrarca an seinem Vorbild Augustinus, indem er dem Adressaten seines Briefes versichert, er eröffne ihm »nicht nur mein ganzes Leben, sondern auch jeden einzelnen Gedanken so gewissenhaft«<sup>115</sup> wie möglich. Allerdings scheint Petrarca sich nicht ganz sicher zu sein, denn er bittet und fleht darum, seine unsteten Gedanken mögen nun endlich »zur Ruhe kommen und sich nach vielen unnützen Irrläufen zu dem einen Guten, Wahren, Sicherem und Beständigen hinwenden«<sup>116</sup>. Darin unterscheidet er sich von seinem Vorbild Augustinus, der sich nach seiner Bekehrung sicher war, dass die Zen-trierung des eigenen Willens nur gelingen könne, wenn er Gottes Wille unterstellt werde. Verweigert der Mensch Gott den Gehorsam, geraten bei Augustinus Seele und Körper in ein verfeindetes Verhältnis und der Mensch findet keine Ruhe. Petrarca, der diese feste Glaubenshaltung bewundert und ihr nacheifert, zeigt sich zuletzt doch verunsichert, ob seine beim Bergabstieg gedanklich besiegelte Glaubensgewissheit auch in Zukunft trägt. Zumindest am Ende des Briefes misstraut er seinem eigenen Willen und zweifelt, ob der zuvor tief empfundene Zustand des Bei-sich-Seins (*secum esse*) tatsächlich von Dauer sein wird. Wo Augustinus fest im Glauben einen eigenen Mönchsorden gründete, wendet sich Petrarca fast schon hilfesuchend an den Adressaten seines Briefes, der – metaphorisch gesprochen – das »Fenster zur Welt«<sup>117</sup> repräsentiert. Im Unterschied zum gottsuchenden Ich des spätantiken Kirchenlehrers, fällt es dem neuzeitlichen Ich-Individuum zunehmend schwer, sich der

<sup>113</sup> Vgl. ebda.

<sup>114</sup> Zum antiken Ideal der *ataraxia* siehe weiter oben in Teil I Anm. 45 und Anm. 617.

<sup>115</sup> Petrarca 2015, S. 31.

<sup>116</sup> Ebda.

<sup>117</sup> Es ist davon auszugehen, dass die gewählte Briefform in erster Linie aus literarischen Gründen und nicht zur Wahrung der Privatheit gewählt wurde. Wenn es stimmt, wie weiter oben in Anm. 79 angedeutet, dass der Brief über die Besteigung des Mont Ventoux erst siebzehn Jahre nach dem Ereignis verfasst wurde, dann liegt es nahe, dass Petrarca weniger den genannten Adressaten als vielmehr einen größeren Leserkreis im Blick hatte. Hierzu passt, dass Petrarcas Ruf »schon bei Lebzeiten über Italien hinausging«. Vgl. Burckhardt 2009, S. 117.

Welt des Göttlichen vorbehaltlos zu überlassen. Der gläubige Mensch ist aufgefordert, sein Seelenheil in Auseinandersetzung mit der inneren wie mit der äußereren Welt zu bilden. Die angenommene Hierarchie zwischen *mundus divinus*, *mundus minor* und *mundus maior* steht damit zwar nicht in Frage, aber aus Petrarcas Selbstzweifel wird deutlich, dass die angenommenen Verknüpfungen zwischen diesen Welten immer wieder neu zu justieren sind.

Bilder des Auf- und Abstiegs sind in der westlichen Tradition tief verankert. Dies gilt nicht zuletzt für das jüdisch-christliche Erbe, für das bereits im Alten Testament Jakobs Traum von der Himmelsleiter die Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt symbolisiert. Laut Überlieferung ragte die Leiter von der Erde bis in die göttliche Sphäre, von der die »Engel Gottes stiegen daran auf und nieder«<sup>118</sup>. Für Jakob war klar, dass nach der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies ein direkter Weg nach oben nicht existierte. Trost im Traum fand er jedoch darin, dass die Engel durch ihre Vertikalbewegungen den Kontakt zu den Menschen aufrechterhielten. Allerdings war damit auch entschieden, dass alle menschlichen Tätigkeiten und Bestrebungen nicht direkt »an den Himmel«<sup>119</sup> heranreichen würden, da ohne die vermittelnden Tätigkeiten der göttlichen Geschöpfe alles Irdische – im Wortsinne – unzureichend bleiben musste. Es bedurfte also der Gnade Gottes sowie der Unterstützung durch seine himmlischen Helfer, um überhaupt den Weg nach oben finden zu können. Aus eigener Kraft und aus eigenem Willen blieben alle Anstrengungen vergeblich.

Möglicherweise bildete das Traumbild den narrativen Hintergrund für Petrarcas Deutung seiner eigenen Auf- und Abstiegserfahrungen. Es würde in jedem Fall den bei diesem Autor immer wieder auftretenden Zweifel erklären, den Ansprüchen Gottes nicht zu genügen und das eigene Schicksal nicht selber in der Hand zu haben. Für das hier verfolgte Interesse stehen jedoch nicht die Beweggründe und Zweifel des Briefschreibers im Vordergrund. Vielmehr bleibt zu fragen, was im Zuge der Vertikalbewegungen mit dem Körper geschieht, da die Vorstellung vom Ich als erstrebte Einheit des Selbst zwar erst im Modus mentaler Selbstbeobachtungen und Selbstbefragungen Kontur gewinnt, ohne dabei jedoch die Bezüge zur – eigenen wie umgebenden – *extensio* aufzugeben. Im Unterschied zu späteren Ansätzen wird das Petrarca-Ich gerade nicht als autonom und weltsetzend vorgestellt, sondern es bildet sich erst in der Auseinandersetzung mit der sinnlich-erfahrbaren Welt. Der selbst- und welterschließende Charakter dieses Ich verlangt daher geradezu danach, aus dem geistig bestimmten Perspektivzentrum herauszutreten, um auch die »andere Seite« der angestrebten Einheit in den Blick zu bekommen.

<sup>118</sup> LUT, Gen 28, 12.

<sup>119</sup> Ebda.

Die räumliche Anordnung der Bergparabel folgt zunächst einem Vertikalschema. Ebene, Anstieg, Umwege, Gipfel und Abstieg sind vornehmlich durch körperliche Bewegungen nach oben und unten gekennzeichnet. Doch im Unterschied zu vergleichbaren hierarchischen Schematisierungen, wie etwa bei der zuvor genannten Himmelsleiter oder in Platons Höhlengleichnis<sup>120</sup>, ist der höchste Ort nicht einfach gleichzusetzen mit dem Ziel des Weges, wie auch die darunter liegenden Wegmarken nicht bloße Abirrungen hiervon darstellen. Die Transformation des Ich verläuft nach einer anderen Logik, bei der die Unterscheidung zwischen innen und außen entscheidend ist.

Das ungestüme Verlangen am Fuß des Berges, das »allein vom Drang beseelt (ist; F.B.), diesen außergewöhnlich hohen Ort zu sehen«<sup>121</sup>, steht noch ganz im Zeichen der Ungewissheit und Neugier. Petrarca gibt in diesem Zusammenhang Auskunft darüber, nach welchen Kriterien er seinen Bruder als Begleiter ausgewählt hat beziehungsweise weshalb andere mögliche Weggefährten für ihn nicht in Frage kamen. Der eine erschien ihm zu langsam, ein anderer zu rasch, ein weiterer zu füllig, wieder ein anderer zu kraftlos usw. Es dominieren praktische Erwägungen, die sich jedoch bei genauerer Betrachtung nicht ausschließlich als mehr oder weniger nützlich für eine erfolgreiche Bergbesteigung erweisen. Damit das Ich den Berg als Erfahrungsraum aufnehmen kann, benötigt Petrarca einen vertrauten Menschen an seiner Seite, der ihm nicht nur zweckdienlich ist, sondern der es ihm ermöglicht, die Landschaftseindrücke innerlich zu verarbeiten. Dass der Bruder diese Unterstützung auf dem Weg tatsächlich vermissen lässt und Francesco sogar enteilt, ändert nichts daran, dass er als enger Wegbegleiter und Vorbild in Erscheinung tritt. Er ist nicht nur behänder und geschickter als Francesco, sondern indem er den geraden Weg zum Gipfel wählt, scheint er zugleich zielstrebiger und gefestigter zu sein als der ihm nacheifernde Ich-Erzähler.<sup>122</sup>

Der Aufstieg selber steht für die unvermeidlichen Anstrengungen und Rückschläge bei dem Versuch, den Erfahrungsraum des Ich in Auseinandersetzung mit der anfänglich noch widerständigen Berglandschaft zu erkunden. Für Jacob Burckhardt bezeugt Petrarca »als einer der frühesten

<sup>120</sup> Zur Deutung des Höhlengleichnisses als hierarchische Schematisierung körperlicher Erfahrungen im philosophischen Denken Platons, vgl. König 1989, S. 15–16. Zur Bedeutung der Körperlichkeit für Entstehung und Strukturierung sprachlicher Deutungs- und Differenzierungsschemata vgl. Lakoff/Johnson 1980.

<sup>121</sup> Vgl. Petrarca 2015, S. 5.

<sup>122</sup> Über Gherardo ist bekannt, dass er nach dem Tod seiner Geliebten im Jahr 1343 in ein Kloster eintrat, um sein bewegtes Jugendleben zu beenden. Sollte der Brief tatsächlich erst 1353 abgefasst worden sein, so ließe sich das klösterliche Leben als direkter Weg zu Gott deuten, den Francesco am Mont Ventoux erst noch zu finden hoffte.

völlig modernen Menschen die Bedeutung der Landschaft für die erregbare Seele«. Der Dichter war nicht nur »ein bedeutender Geograph und Kartograph, (...) sondern der Anblick der Natur traf ihn unmittelbar«<sup>123</sup>. Es wurde bereits darauf verwiesen, dass Petrarca mit seiner Bergbesteigung keine nützlichen Zwecke verfolgt.<sup>124</sup> Umso wichtiger ist daher, wie die gesuchten Naturerfahrungen bei diesem Autor zum Ausdruck individueller Vorstellungen, Strebungen und Sehnsüchte werden, das heißt wie die Welt des Phänomenalen ihre sinnlich-sittlichen Wirkungen entfaltet. Aus heutiger Sicht ist eine ästhetische Perspektive, die das Außen als Resonanzfläche des Innern begreift, nicht unmittelbar verständlich. Naturerscheinungen lassen sich zwar nach wie vor in ihren besonderen Sinnesqualitäten wahrnehmen; allerdings ist dieser Blick häufig bereits an die Frage nach der allgemeinen Bedeutung und Funktion des Wahrgenommenen jenseits individueller Eindrücke und Empfindungen geknüpft.<sup>125</sup> In jedem Fall erscheint es schwierig, nach dem historischen Durchgang durch naturwissenschaftliche und technologische Rationalisierungen noch unbefangen und direkt vom »Zauber der Natur« und ihren »belebenden Eindruck«<sup>126</sup> zu sprechen. Bei Petrarca ist dies anders. Der Außenraum der Natur wirkt bei diesem Autor unmittelbar auf die Innenwelt des Ich und sorgt für entsprechende Affektionen und Resonanzen. Nachdem zu Beginn der Reise noch der Verweis auf die »liebkosende Luft«, die »Spannkraft der Seelen« und die »Stärke und Behändigkeit der Körper«<sup>127</sup> die erwartungsfrohe Gemütslage zum Ausdruck brachte, ändert sich dieser Zustand rasch. Der steile Anstieg wird schon bald als »unnütze Strapaze« beschrieben, die Petrarca nicht nur an seine »Trägheit« gemahnt, sondern ihn »vor Widerwillen ganz elend«<sup>128</sup> sein lässt. Er lässt sich abdrängen und sucht den einfachen Weg, »aber durch

<sup>123</sup> Vgl. Burckhardt 2009, S. 236. Allerdings verweist der Autor in diesem Zusammenhang mit Recht auf das noch schwache und »wenig entwickelte Vermögen des landschaftlichen Schilderns«, das jedoch nicht »auf einen Mangel an Empfindung« bei Petrarca schließen lasse. Wenn dem Dichter die Worte fehlen, dann nur, »weil der Eindruck allzu gewaltig auf ihn wirkt«. Ebda., S. 237–238.

<sup>124</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 78.

<sup>125</sup> Dieser Gedanke kann hier nicht weiter vertieft werden. Vgl. ausführlicher dazu Böhme 2014, S. 147–260. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Alexander von Humboldt, der bei Petrarca »allen Ausdruck von Naturgefühl« vermisst, im Rahmen seiner Naturforschungen Maler und Zeichner beauftragt hat, ausgesuchte Gegenden und Gegenstände abzubilden, um den sinnlichen Qualitäten der Einzelerscheinungen möglichst gerecht zu werden. Vgl. Humboldt 1847, S. 121.

<sup>126</sup> Vgl. Humboldt 1847, S. 59.

<sup>127</sup> Vgl. Petrarca 2015, S. 9.

<sup>128</sup> Ebda.

den menschlichen Geist wird die Wirklichkeit nicht aufgehoben, und unmöglich gelangt ein Wesen von Fleisch und Blut in die Höhe durch Hinabsteigen«<sup>129</sup>. Petrarca ist offensichtlich nicht »bei sich«. Der Bergerteilt ihm die Lektion, dass man die Steilheit überwinden muss, wenn man ihn besteigen will. Das bloße Wollen genügt freilich nicht, sondern der Körper muss mitgenommen werden, um der »Wirklichkeit« gerecht zu werden und den »ganzen Menschen« hinaufzuführen. Der Berg bleibt dabei unverändert und in all seinen Erscheinungsformen selbstständig; er bietet den Anlass zur Selbsterfahrung und Selbstüberschreitung. Die hier noch als widerständig und feindlich wahrgenommene Natur bleibt in ihrer Anordnung unverändert. Der »Geist« kann nur versuchen, die feste Ordnung der Dinge zu erfassen und zu verstehen.

Petrarcas Selbstdeutung seiner misslichen Situation markiert zugleich den Umschlag. Er schwingt sich, wie er anschaulich beschreibt, »auf den Flügeln des Geistes vom Körperlichen zum Unkörperlichen hinüber« und begreift den Berganstieg fortan als Symbol für den Aufstieg zum »seligen Leben«<sup>130</sup>. Dieses »Ziel, auf das hin unsere Pilgerreise ausgerichtet ist«<sup>131</sup>, kann ebenfalls nur durch größte Anstrengungen erreicht werden. Im Sinne dieser Übertragung wird das Bergabenteuer nunmehr zu einer Allegorie des seelischen Begehrrens, auf dessen Weg man »von Tugend zu Tugend (...) mit erhabenen Schritten wandeln«<sup>132</sup> muss. Ähnlich wie das Ausweichen vor der Last der körperlichen Strapazen Petrarca auf Irrwege leitet, die vom Gipfel wegführen, verurteilt er nun verallgemeinernd die »irdischen und niedrigsten Genüsse«<sup>133</sup> als Irrtümer auf dem Weg zum seligen Leben. Erst über diese religiös bestimmte Umdeutung, die der Augustinischen sehr ähnlich ist, sofern die persönlichen Laster und Bequemlichkeiten einer starken Selbstkritik unterzogen werden, gelingt es Petrarca, die »schwere Last der Glieder« seines »sterblichen und hinfälligen Körpers«<sup>134</sup> zu überlisten. Er gelangt nunmehr auch körperlich leichter nach oben. Man würde gerne erfahren, wie es Petrarca möglich ist, die moralische Revolte an seine eigene Natur zurückzubinden, indem die geistige Umkehrung (*metanoia*) schließlich auch seinen körperlichen Zustand belebt. Aber hierüber findet sich in dem Brief kein Wort. Sollte es sich bei dieser Beschreibung also nicht nur um eine literarische Figur handeln, sondern die eigene Umlenkung tatsächlich den »ganzen Menschen« betreffen, dann lassen sich die neuen körperlichen Kräfte allein auf das enge Zusammenspiel zwischen

<sup>129</sup> Ebda., S. 13.

<sup>130</sup> Ebda. sowie weiter oben Anm. 90.

<sup>131</sup> Ebda., S. 13–14.

<sup>132</sup> Ebda., S. 13. Zur Unterscheidung zwischen Wille und Begehrren vgl. ebda., S. 15.

<sup>133</sup> Ebda., S. 15.

<sup>134</sup> Vgl. Ebda.

unbeugsamen Glaubensgewissheiten, starken Affekten und extremen Strebungen zurückführen. Diese christlich-asketische Haltung erinnert nicht nur an Augustinus, sondern ebenso an den biblischen Täufer Johannes.<sup>135</sup>

Das Erreichen des Gipfels und die sich dort darbietende freie Rundsicht verschlägt, wie angedeutet, Petrarca die Sprache. Während Jakob Burckhardt das Fehlen der Worte darauf zurückführt, dass »der Eindruck allzu gewaltig auf ihn wirkt«<sup>136</sup>, ist nach dem bisher Gesagten zu vermuten, dass die Analogie zwischen dem physischen und dem seelischen Aufstieg nunmehr an ihre »natürliche Grenze« stößt. Würde man nämlich im Sinne von Petrarca den Gipfel nicht nur als physischen Bestimmungsort, sondern auch als symbolisches »Ziel der Pilgerreise« deuten, dann stellt sich sogleich die Frage nach dem Aussehen und der Beschaffenheit dieser heiligen Stätte. Doch hier muss die Allegorie versagen; der »Gipfel des seligen Lebens«<sup>137</sup> bleibt verborgen und unbekannt. So nahe es liegt, den Aufstieg sinnbildlich zu fassen, so aussichtslos ist es, den Sitz Gottes anschaulich zu beschreiben. Petrarca bezieht sich daher auf antike Höhenmythen, um dem Unsagbaren wenigstens einen vagen Ausdruck zu verleihen. Vor dem Hintergrund kultureller Abstände und sakraler Unterschiede erscheinen selbst die himmlischen Gipfel des Athos und des Olymps dem modernen Bergwanderer »weniger sagenhaft, wenn ich schon das, was ich über sie gehört und gelesen, auf einem Berg von geringerem Ruf zu sehen bekomme.«<sup>138</sup>

Da die äußereren Beschreibungen angesichts der unterstellten Analogien und selbstgespannten Erwartungen versagen, schaut Petrarca in die Ferne und orientiert sich dabei zugleich nach innen. Er erinnert sich an seine Heimat und sehnt sich »nach italienischer Luft, die mehr dem Geist als den Augen sich darbot«<sup>139</sup>. Der Fernblick öffnet ihm den Raum der Seele, und er spürt ein »brennendes Verlangen (...) sowohl Freund als auch Vaterland wiederzusehen«<sup>140</sup>. Allerdings tadelt er sich sogleich für seine

135 Der asketisch lebende Johannes der Täufer gilt als früher Meister der Selbststigmatisierung. Er verzichtete auf die zivilisatorischen Errungenschaften und führte ein einsames und entbehrungsreiches Leben in der Wüste. Dieses abweichende Verhalten blieb freilich nicht unentdeckt und fand sogar zahlreiche Nachahmer: »Zu den Paradoxien des Wüstenlebens gehört die Öffentlichkeitswirkung: Die Wüstenasketen zogen oft schon nach kurzer, in der Einöde verbrachter Zeit Menschen an, die in ihnen charismatische Lehrer und Propheten sahen.« Keller 2010, S. 195.

136 Siehe dazu weiter oben Anm. 123.

137 Petrarca 2015, S. 15.

138 Ebda., S. 17.

139 Vgl. ebda.

140 Vgl. ebda.

tiefe Sehnsucht<sup>141</sup>, die er zwar anerkennt, jedoch als sentimentale Regung zurückweist. Wichtiger erscheint ihm daher, »von der Betrachtung des Raums hin zu der der Zeit«<sup>142</sup> zu wechseln. Dabei heftet sich der Blick nicht mehr an äußere Landschaften oder einzelne Phänomene, sondern wendet sich nunmehr ganz nach innen. Petrarca erinnert sich an Verfehlungen und die »vergangenen Stürme« seines Lebens, die er mit einem Augustinus-Zitat veranschaulicht, ohne jedoch näher darauf einzugehen: »Ich will mir ins Gedächtnis rufen meine durchlebten Niederträchtigkeiten und die fleischliche Verderbnis meiner Seele, nicht weil ich diese liebte, sondern um dich zu lieben, mein Gott«.<sup>143</sup> Das, was er zu finden hofft, sucht er nun nicht mehr am erblickten Horizont; dieser dient ihm nur mehr als äußerer Anreiz beziehungsweise »Seelenöffner«. Der »wahre Weg« führt ihn stattdessen über die erinnernde Selbstbeobachtung nach innen, wo noch »viele ungelöste und bedrückende Aufgaben«<sup>144</sup> warten. Der Gipfel des »seligen Lebens«, so lässt sich schlussfolgern, ist somit noch nicht erreicht. Die Landschaft des Mont Ventoux wird zum anregenden Erfahrungsraum des suchenden Ich. Petrarca plagen weitere schwere Gedanken, bis er plötzlich seine »Sorgen ums Vergangene« fahren lässt und beschließt, nach vorne zu schauen und sich auch zukünftig, so gut es eben geht, »der Tugend anzunähern«<sup>145</sup>. Der Blick von oben hinab auf die fernen Landschaften gewinnt erneut an Bedeutung und Petrarca findet schon bald wieder Gefallen »an irdischem Geschmack«<sup>146</sup>, bis zu dem Zeitpunkt, als er in dieser gehobenen Stimmung auf die Idee verfällt, das Buch der *Bekenntnisse* des Augustinus aufzuschlagen.

Beim Vorlesen der zuvor bereits zitierten Stelle<sup>147</sup> verschlägt es Petrarca erneut die Sprache. »Ich war betäubt, ich gestehe es«<sup>148</sup>. Er verurteilt sich abermals dafür, sich dem Genuss der Landschaft leichtfertig hingeben zu haben und beteuert fest, »dass nichts bewundernswert ist außer der Seele«<sup>149</sup>. Der moralisch aufgeladene Blick nach innen gelingt demnach erst, wenn alles Äußere als falscher Schein zurückgewiesen wird. Diese Haltung erinnert in auffälliger Weise an die voranstehend so genannten »Stufen der Abstoßung«, die die Kehrseite der »Stufen der Höherentwicklung« bezeichnen, wonach der Körper zu überwinden ist, um zur Seele zu gelangen.<sup>150</sup> Auch bei Petrarca muss der Triumph über die

<sup>141</sup> Zur »unmännlichen Verzärtelung« siehe weiter oben Anm. 97.

<sup>142</sup> Petrarca 2015, S. 19.

<sup>143</sup> Ebda. (im Original hervorgehoben).

<sup>144</sup> Ebda.

<sup>145</sup> Ebda., S. 21.

<sup>146</sup> Ebda., S. 23.

<sup>147</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 102.

<sup>148</sup> Vgl. Petrarca 2015, S. 25 sowie Anm. 105 weiter oben.

<sup>149</sup> Vgl. ebda. sowie Anm. 106 weiter oben.

<sup>150</sup> Siehe zu dieser Kritik am Beispiel von Platon weiter oben in Teil I Anm. 616.

eigene Unvollkommenheit unvollständig bleiben, da sein Körper und die ihn umgebenden Phänomene zwar existent sind, ihre Abstoßung zugleich jedoch als notwendig begriffen wird. Aber im Unterschied zu Platon versucht Petrarca nicht, bereits im Leben dem Tode möglichst nahe zu sein, sondern er beschließt, Wesentliches und Unwesentliches voneinander zu trennen, indem er den Blick ganz nach innen wendet. Die Befreiung des Ich gelingt demnach nicht über die Bewältigung körperlicher Strapazen und äußerer Abenteuer, sondern über die kritische Beobachtung und Prüfung seiner Selbst. Dieser Weg führt einseitig nach innen und unterscheidet sich darin von der – nur scheinbar paradoxalen – Körperbearbeitung im Rahmen der griechischen Polis.<sup>151</sup> Der eigene Körper und die äußere Natur sollen nicht, wie bei Platon, in den Dienst des herrschenden Logos oder politischer Zwecke gestellt werden, sondern das auf sich selbst reflektierend Ich weist alles »Irdische« streng zurück. Doch während bei Platon aufgrund der eindeutigen Vorrangstellung des Logos kaum etwas von der Gewalt nach außen dringt, die notwendig ist, damit die geforderte Mäßigung (*sophrosyne*) und Selbstbeherrschung (*enkratēia*) gelingen kann, finden sich bei Petrarca zahlreiche Hinweise darauf, dass die eigene wie die äußere Natur niemals ganz verstummen, sondern das Ich beständig an die Welt zurückbinden, von der es sich nicht vollständig lösen kann.<sup>152</sup>

Das Ich-Individuum, so lassen sich die voranstehenden Ausführungen zusammenfassen, richtet »die inneren Augen«<sup>153</sup> auf sich selbst und eröffnet dadurch eine »Landkarte seelischer Affektorte«<sup>154</sup>, die in ihrem Ausmaß und ihrer Vielfalt zuvor noch unbekannt war. Petrarca übernimmt dabei die Position eines Grenzgängers, der einerseits stark an mittelalterliche Ordnungs- und Hierarchievorstellungen gebunden ist, andererseits jedoch die folgenschwere Aufwertung des Selbst einleitet, indem er nicht mehr außerhalb sucht, »was drinnen zu finden«<sup>155</sup> ist. Dieses »Drinnen« wird noch als »für sich seiend« vorgestellt – um diesen hegelischen Begriff hier zu gebrauchen –, damit es überhaupt zu Gott gelangen kann. Aber aus den Selbstzweifeln Petrarcas wird ebenso deutlich, dass die angestrebte Identität des Selbst (*secum esse*) ohne äußere Bindungen und Vermittlungen nicht möglich ist, da der Gottesbezug im seelischen Rückverweis nicht aufgeht. Die Natur als Erfahrungsraum des Ich bleibt

<sup>151</sup> Siehe dazu weiter oben in Teil I Anm. 618. Wie dort gezeigt, findet sich bei Platon trotz seiner körperfugalen Anthropologie eine durchweg positive Bewertung der gymnastischen Erziehung.

<sup>152</sup> Bezeichnend hierfür ist Petrarcas literarisch verarbeitete Liebe zu Laura, »die symbolisch für die Liebe steht, von der immer wieder gesagt wird, dass sie »vom Himmel (herab) steigt««. Vgl. Leinkauf 2017, S. 287.

<sup>153</sup> Vgl. Petrarca 2015, S. 25.

<sup>154</sup> Leinkauf 2017, S. 296.

<sup>155</sup> Petrarca 2015, S. 27.

in all ihren Erscheinungsformen äußerlich und damit unverändert – wobei auffällig ist, dass Petrarcas Blick eine Liebe zum Sehen ohne Bezug auf den Nutzen<sup>156</sup> erkennen lässt. Um eine »Urszene des modernen Subjekts«<sup>157</sup> handelt es sich dabei jedoch nicht, da der ich-zentrierte Blick bei sich verbleibt und noch keine Substantialität besitzt oder Objektivität beansprucht. Der transzendierende Wille richtet sich auf die eigene Seele beziehungsweise einen imaginären Gott, die beide dem Zugriff immer wieder sich entziehen. Die beständig wiederkehrenden Selbstzweifel und Sehnsüchte Petrarcas zeugen eben hiervon und sind damit authentischer Ausdruck dieser selbstgewählten Weltlosigkeit.

## 9. Festivalisierung

Die *Entfesselung des Ich*, so lassen sich die voranstehenden Ausführungen hier aufnehmen, wird bei Petrarcha angebahnt und innerhalb religiöser Identitätsvorstellungen entwickelt. Der »Weg nach innen«, der bei diesem Autor feinsinnig erkundet und literarisch ausgearbeitet wird, markiert deutlich die äußeren Grenzen des erstrebten »Bei-sich-Seins« (*secum esse*). Da alle diesseitigen Glücks- und Vollkommenheitsversprechen scheitern, ist der Schlüssel für das Seelenheil nur im Rückbezug auf das Ich auffindbar. Diese Schlussfolgerung stellt Petrarcha den falschen Verlockungen und körperlichen Qualen entgegen, die der Bergabenteurer am Mont Ventoux durchleben muss. In diesem Zusammenhang unterscheidet der Autor in seinen Texten bereits zwischen Ich, Selbst und Person, ohne jedoch begriffliche Explikationen vorzunehmen. Dies röhrt daher, dass »die philosophischen Worte nicht nur miteinander, sondern auch mit der Sache zusammenhängen«<sup>158</sup>. Bei Petrarcha ist die »Sache« noch nicht weiterentwickelt, das heißt Ich, Selbst und Person verdanken ihre gemeinsame Bedeutung dem erstrebten innigen Verhältnis zu Gott. Im Sinne mittelalterlich-religiöser Vorstellungen war der Begriff »Person« allein Gott vorbehalten und wurde auf den Menschen nur angewendet, um eine besondere Beziehung zur überweltlichen Macht anzuzeigen. Daher spricht auch Luther von einer »Person« nur im Zusam-

<sup>156</sup> So lauten die ersten Sätze der *Metaphysik* bei Aristoteles: »Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; denn auch ohne den Nutzen werden sie an sich geliebt und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen.« Aristoteles 1995 b, *Metaphysik*, I. Buch 1. Kap., 980 a. Gleches gilt laut Joachim Ritter auch für Petrarcas Drang, den Mont Ventoux zu besteigen und mit offenen Sinnen wahrzunehmen. Ritter 1974, S. 174 (Anm. 23).

<sup>157</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung neben anderen Börnchen 2017, S. 553.

<sup>158</sup> Vgl. Adorno 1997, S. 7.

menhang mit geistigen, nicht jedoch weltlichen Würdenträgern.<sup>159</sup> Anteil an der Person Gottes gewann der Mensch gemäß dieser Vorstellung allein im Glauben und in der Hoffnung auf das ewige Leben. Das Petrarca-Ich erweitert diesen Gedanken dadurch, dass der Bezug zum ewigen Leben schon im Diesseits gestaltet werden kann (*ars vitae*), indem der Mensch versucht, möglichst aufgeschlossen und authentisch zu sein. Allerdings überwiegt bei diesem Autor der Gedanke an Gott als dem letzten Grund allen menschlichen Strebens und Wissens, »und dieser letzte Grund zeigt sich im vorletzten des Wissens, dem reflektierenden Ich, als Präsenz der transzendenten göttlichen Einheit im Ich«<sup>160</sup>.

War der Drang nach Wahrhaftigkeit bei Petrarca vor allem religiös bestimmt und dabei auf sich selbst gerichtet, so änderte sich dies im Zuge der Entdeckung des »äußeren Menschen«<sup>161</sup> und der zunehmend einsetzenden Verweltlichung des öffentlichen Lebens. Zum Ersten gehören die zahlreichen Personenbeschreibungen, in denen versucht wird, das Charakteristische eines Menschen oder eines bestimmten Menschentyps zu erfassen. Jakob Burckhardt bezieht sich in diesem Zusammenhang etwa auf Dante und Boccaccio, die in ihren genauen Beobachtungen physiognomische Details kunstvoll beschreiben, »wie ein Maler sie hundert Jahre später würde gemalt haben – denn auch hier geht die Bildung der Kunst lange voran«<sup>162</sup>. Und über mehrere Seiten zitiert derselbe Autor aus einer »höchst merkwürdigen Schrift über weibliche Schönheit«<sup>163</sup>, die das Ziel verfolgt, »von einzelnen schönen Teilen zu einer höchsten Schönheit«<sup>164</sup> zu gelangen. Bedenkt man, dass die Physiognomik seit jeher versucht hat, aus körperlichen Anzeichen auf das Innere eines Menschen zu schließen, das wahlweise als Seele, als Charakter, als Gemütszustand oder als geistige Konstitution gefasst wurde, so mag dies als

<sup>159</sup> Vgl. Nass 1964, S. 13.

<sup>160</sup> So Leinkauf 2017, S. 304.

<sup>161</sup> Diesen Begriff verwendet Burckhardt 2009, S. 275.

<sup>162</sup> Ebda., S. 276.

<sup>163</sup> Vgl. ebda., S. 277–280. Burckhardt bezieht sich dort auf das »Werkchen« von Firenzuola aus dem 16. Jahrhundert.

<sup>164</sup> Burckhardt 2009, S. 277. Firenzuola entwickelt in diesem Zusammenhang sehr genaue Vorstellungen darüber, was als schön gelten kann: »Die Schläfen sind weiß und flach und nicht zu schmal am schönsten. Die Nase, welche wesentlich den Wert des Profiles bestimmt, muss nach oben sehr sanft und gleichmäßig abnehmen; wo der Knorpel aufhört, darf eine kleine Erhöhung sein, doch nicht, dass daraus eine Adlernase würde, die an Frauen nicht gefällt; der untere Teil muss sanfter gefärbt sein als die Ohren, nur nicht erfroren weiß, die mittlere Wand der Lippe leise gerötet. (...) Ebda., S. 278. Auch wenn Wertungen dieser Art uns heute fragwürdig erscheinen, sind ihre Auswirkungen vor allem auf die bildenden Künste nicht zu unterschätzen.

Indiz dafür gewertet werden, dass aufgrund der Vielzahl entsprechender Abhandlungen bis weit ins 16. Jahrhundert hinein eine Verlagerung des Interesses vom inneren zum äußeren Menschen stattfand.<sup>165</sup> Wo es Petrarca angesichts der freien Rundsicht auf dem Gipfel des Mont Ventoux »einem Betäubten gleich«<sup>166</sup> die Sprache verschlägt, versuchen bereits wenige Jahrzehnte später unterschiedliche Autoren den Geheimnissen der Seele durch eine spezielle Ästhetik äußerer Erscheinungen auf die Spur zu kommen. Stellvertretend für diese Bemühungen sei hier nochmals auf Firenzuola verwiesen, der laut Burckhardt das Lachen »recht hübsch als ein Erlänzen der Seele«<sup>167</sup> beschreibt. Ergänzt wird dieses neu erwachte Interesse an äußeren Gestalten sowie hierauf bezogenen Gestaltungsgrundsätzen durch auffällige Parallelen in anderen Lebensbereichen, die ebenfalls in der sinnlichen Konkretisierung ihren Ausgang nehmen, um daraus Bedeutungen zu gewinnen. Hierzu gehören etwa die bereits erwähnten Verbindungen zwischen Kunst und Wissenschaft<sup>168</sup>, Auffassungen zur Regierung und zum Kriegshandwerk, neue Baukünste und Architekturen, aber auch alltägliche Erscheinungsformen, wie das Interesse an Reisen, an landschaftlicher Schönheit, an Sitten und Gebräuchen fremder Völker, an Biographien historischer Gestalten etc. Auf ganz unterschiedlichen Gebieten, so hat es den Anschein, gewinnen äußere Formen und Gestaltungen an Bedeutung, deren Geltung zuvor noch im seelischen und geistigen Vermögen begründet schien. Nachdem der »innere Mensch« mit Petrarca seine Grenzen erkundet hatte, konnte die Entdeckung des »äußeren Menschen« voranschreiten.

Auffällig ist, dass trotz der Antikenpassion der Renaissance-Humanisten die Olympischen Spiele und römischen Wettkämpfe kein Vorbild für die Entwicklung körperlicher Übungen boten. Zwar wurden im Rahmen der Fürstenerziehung neben den geistigen Disziplinen auch Ballspiele, Schwimmen, Fechten, Reiten, Bogenschießen und anderes unterrichtet.<sup>169</sup> Und auch in den so genannten Lateinschulen, die zunächst den Klöstern und später den Städten angeschlossen waren, gehörten seit dem 16. Jahrhundert regelmäßige »Übungen zur Kräftigung des Körpers« zum Lehrplan.<sup>170</sup> Von einer »Wiedererweckung der Olympischen

<sup>165</sup> Beispiele zur Herkunft und Wirkungsgeschichte der Physiognomik finden sich bei Böhme 2014, S. 171–222.

<sup>166</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 94.

<sup>167</sup> Vgl. Burckhardt 2009, S. 280.

<sup>168</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 50.

<sup>169</sup> Die erste Humanistenschule wurde 1423 in Mantua eingerichtet. Sie galt als »Idealschule der Renaissance« und war zugleich Vorbild für vergleichbare Erziehungsanstalten in einigen italienischen Fürstentümern und Stadtrepubliken. Vgl. dazu McClelland 1984, S. 85–110.

<sup>170</sup> Dies galt auch für reformatorisch geprägte Schulen nördlich der Alpen, die höfischen Traditionen und Erziehungsformen eher ablehnend

Spiele« konnte jedoch – bis auf wenige Ausnahmen<sup>171</sup> – nicht die Rede sein. Dies überrascht, da das Wissen um die Existenz und Bedeutung Olympias weit verbreitet war. Die Beschreibungen der olympischen Stätten durch Strabon und Pausanias sowie die Olympischen Oden Pindars lagen vor und waren bereits in verschiedene Sprachen übersetzt worden. Antike Schilderungen über die Olympischen Spiele wurden durch den Humanisten Wilhelm Xylander aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen und über die Druckereien in Straßburg, Leiden und Basel verbreitet.<sup>172</sup> Doch trotz dieser zahlreichen Vorarbeiten und Übersetzungen spielte Olympia für die Herausbildung einer an die Antike angelehnten Körperkultur keine nennenswerte Rolle.

Im Rahmen der pädagogisch ausgerichteten Körperübungen orientierte man sich eher an den ritterlichen Exerzitien, die für die Ausbildung der Söhne des Adels als unabdingbar galten und eine vor allem an standesbezogenen und nützlichen Fertigkeiten orientierte Ausbildung gewährleisteten. Tanzen, Lautenspiel, Fechten, Reiten oder Ringrennen waren für die jungen Adligen ebenso wichtig wie Kenntnisse im Befestigungsbau oder in der Kriegsführung. Inhalte dieser Art wurden an den Universitäten nicht vermittelt, weshalb aus aristokratischer Sicht die Ritterakademien gegenüber den antiken Vorbildern als das geeigneter Modell erschienen. Allein die Verwendung der Begriffe Gymnasium und Lyzeum für die auf einen geistlichen Beruf oder ein Studium vorbereitenden Schulen erinnerten an antike Erziehungsvorstellungen, wonach die gymnastische Ausbildung im Zentrum stand und eine Angelegenheit »aller Bürger«<sup>173</sup> war. Doch weder

gegenüberstanden. Luther und Zwingli hatten gegen »kurzweilige Übungen« – wie Ritterspiele, Fechten und Ringen – nichts einzuwenden. Sie sprachen sich nur gegen »gefährliche Übungen« und das Glückspiel aus. Vgl. dazu Behringer 2012, S. 142–146.

<sup>171</sup> Zu diesen Ausnahmen gehört etwa die Gründung der *Academia Olimpica* im Jahr 1555 in der Stadtrepublik Vicenza. Das Wappen der Akademie zierte ein Stadion und die Gründer – Edelleute, Künstler und Bürger Vicenzas –, zeigten sich begeistert von den antiken Olympischen Spielen. Allerdings überwogen die künstlerischen Interessen. Man beschloss, ein antikes Theater (*teatro olimpico*) zu errichten, in dem man die griechischen Tragödien wiederaufführen wollte. Die gymnischen und hippischen Wettbewerbe spielten hierbei keine Rolle. 1580 begann der größte Architekt jener Zeit, Andrea Palladio, mit dem Bau, der 1585 eingeweiht wurde und bis heute als Schauspielstätte genutzt wird.

<sup>172</sup> Weitere Beispiele finden sich bei Behringer 2012, S. 158–162.

<sup>173</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 436 in Teil I. Das griechisch-aristokratische Ideal der *kalokagathia* band – wie gesehen – moralische Eigenschaften an körperliche Schönheit und Erotik. Die zuvor beschriebenen physiognomischen Ansätze weisen in eine ähnliche Richtung, ohne jedoch einen entsprechenden Übungskanon mit zu berücksichtigen. Erst in der höfischen

folgten die humanistischen Schulkonzepte den antiken Vorbildern öffentlicher Nacktheit (*gymnoi*) und unbeschwerter Muße (*schole*) noch bewunderten sie das ambivalente Spiel des sexuellen Begehrrens (*aphrodisia*).<sup>174</sup> Während im antiken *gymnasion* der Junge lernte, »wie er seinen Körper zu gebrauchen hatte, damit er auf ehrenvolle Weise selbst begehrten und begehrt werden konnte«<sup>175</sup>, wurden an den humanistischen Schulen der Renaissance Pferde geritten, Steine gestoßen, Stangen geworfen und Bälle gespielt, um die Körper »behände zu halten«<sup>176</sup>.

Außerhalb der Höfe, Schulen und Ritterakademien gab es ebenfalls Vergnügungen und Feste, bei denen körperliche Übungen und Wettkämpfe eine wichtige Rolle spielten. Vorläufer hierfür waren die mittelalterlichen Turniere, die das ritterliche Leben repräsentierten sowie die Volksfeste mit ihren ländlich-bäuerlichen Traditionen. Ähnlich wie das Turnier nicht nur der Kriegsvorbereitung diente, sondern Edelleuten und Rittern die Möglichkeit bot, die eigene Überlegenheit, Geschicklichkeit und Gesinnung einem größeren Publikum zu präsentieren, dienten die Feste und Feiern auf dem Land nicht nur dem sozialen Zusammenhalt und Zeitvertreib, sondern ebenso der Verhöhnung der »edlen Leute« durch das »Bloßstellen bäuerlicher Rohheit.«<sup>177</sup> Körperliche Übungen, wie das Fechten mit Rapieren oder langen Holzstangen, das Tragen und Werfen von Gewichten, der Weitsprung sowie Schnell- und Dauerlauf, waren Ausdruck der Vitalität des einfachen Volkes, die nicht selten in Prügeleien und Obszönitäten ihren festlichen Ausgang fanden. Auch wenn demgegenüber bei den mittelalterlichen Turnieren auf gehobene Formen des Umgangs Wert gelegt wurde, handelte es sich hierbei dennoch um gewalttätige Vorführungen körperlicher Kraft, die dem »Hochmut« und »Ehrgefühl«<sup>178</sup> der gerüsteten Krieger eine Bühne boten.

Am Beispiel des *calcio fiorentino* soll nunmehr aufgezeigt werden, auf welchen Bühnen der Renaissancemensch soziale Aufmerksamkeit und Bestätigung suchte, nachdem Petrarcas reflektiertes Ich-Verständnis das

Ausbildung wurde der Körper zum ausdrücklichen Angriffspunkt einer standesgemäßen Erziehung. Dies wird in den nachfolgenden Ausführungen noch näher erläutert werden.

<sup>174</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 434 in Teil I.

<sup>175</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 441 in Teil I.

<sup>176</sup> So der Florentiner Chronist Vespasiano da Bisticci im Jahr 1425 über den Unterricht im so genannten Haus des Spiels (*casa giocosa*) des ersten Gymnasiums in Mantua; zitiert nach Behringer 2012, S. 139.

<sup>177</sup> Vgl. O. Borst 1983, S. 300.

<sup>178</sup> »Während in den mittleren und unteren Gesellschaftsschichten (...) der Vor teil die wesentliche Triebfeder bildet, ist der Hochmut die große Bewegkraft der Aristokratie«. Huizinga 2006, S. 88. Ruhmsucht und Ehrgeiz sind laut Jacob Burckhardt ebenso charakteristische Eigenschaften des »Renaissancemenschen«. Vgl. dazu Burckhardt 2009, S. 115–123.

Fundament zur *Entfesselung der Individualität* zwar legen, nicht jedoch »welhaft«<sup>179</sup> öffnen konnte. Da bei dem historischen Festereignis in Florenz über mehrere Jahrhunderte ein Spiel zur Aufführung gebracht wurde, das im Zuge seiner Entwicklung republikanische ebenso wie höfische Formen hervorbrachte, die an mittelalterliche Volksfeste und Turniere zwar erinnerten, ohne jedoch deren Bedeutung einfach fortzuschreiben, bietet es sich an, den Florentiner Fußball als symbolträchtiges Darstellungsmedium für den »äußeren Menschen« in den Blick zu nehmen. Erst nachdem die *Entfesselung des Individuums* durch den ich-zentrierten Blick des Bergsteigers Petrarca angeregt worden war, bot die öffentliche Aufführung von Spielen wie dem *calcio* die Möglichkeit, den inneren Raum der Seele nach außen zu kehren und öffentlich aufzuführen. Dabei wird sich zeigen, dass die Übersetzung von »innen« nach »außen« – um in diesem Bild zu bleiben –, die reflektorische Selbsterfahrung (*experientia in se*) in eine praktische Welterfahrung (*experientia mundi*) überführte, bei der das Ich als Teil der sozialen Wirklichkeit zunehmend körperlich in Erscheinung trat.

Spiele, vor allem mit Bällen oder Kugeln, waren in der Renaissance überaus populär. Hierzu zählen etwa die ab dem 16. Jahrhundert verbreiteten Ballhausspiele, für die in vielen europäischen Städten eigene Anlagen errichtet wurden.<sup>180</sup> In Italien gab es neben den typischen Ballhausaktivitäten – Rückschlagspiele mit und ohne Schläger – außerdem das an Faustball erinnernde Pallone (Ballonspiel), das vorwiegend in den Straßen der Städte gespielt wurde und vermutlich bereits zahlreiche Zuschauer anzog.<sup>181</sup> Sehr viel aufschlussreicher ist die Quellenlage bezüglich des so genannten Fußballspiels (*giuoco del calcio*), das allerdings mit dem heute so bezeichneten Sportspiel nicht zu verwechseln ist, da nur »für den Anstoß der Stoß mit dem Fuß obligatorisch war«<sup>182</sup>. Auffällig

<sup>179</sup> Auch wenn bei Petrarca in den landschaftlichen Betrachtungen deutliche Spuren seiner Weltoffenheit erkennbar sind, bleiben die Erfahrungen des Ich bei diesem Autor bestimmt von einer »christlich inspirierten Weltverachtung«. Vgl. dazu Leinkauf 2017, S. 255.

<sup>180</sup> Ballhäuser zählten zu beliebten Treffpunkten der adeligen und bürgerlichen Oberschichten. »Frankreich war bei dieser Entwicklung führend. Hier vollzog sich offenbar ein allmählicher Übergang von älteren volkstümlichen Spielen zum typischen *jeu de paume* der Exerzitienepoche.« Eichberg 1978, S. 98.

<sup>181</sup> So berichtet Goethe anlässlich einer Reisebucheintragung vom 16. September 1786 von einem Ballonspiel, bei dem »vier- bis fünftausend Zuschauer« anwesend gewesen sein sollen. Vgl. Goethe 1983, S. 710. Ob auch in früherer Zeit ähnlich große Zuschauerzahlen erreicht wurden, ist nicht bekannt. Überliefert sind jedoch Klagen über »das exzessive Ballspielen in den Straßen der italienischen Städte«. Vgl. dazu Behringer 2012, S. 139.

<sup>182</sup> Vgl. Eichberg 1978, S. 90. »In den älteren Volksballspielen waren häufig die heute gesonderten Übungsarten – Fußball, Handball, Hockey, Ringen,

ist, dass trotz aller Unterschiede zwischen den einzelnen Spielpraktiken – zu ergänzen wären die zahlreichen Spiele mit kleinen Bällen<sup>183</sup> – das Moment des körperlichen Kampfes und der direkten Gewaltausübung zugunsten stärker spielerisch geprägter Formen zurückgenommen wurde. Das heißt nicht, wie noch gezeigt wird, dass physische Gewalt und Aggressionen aus dem *calcio* verbannt gewesen wären; davon kann keine Rede sein. Allerdings ist zu beobachten, dass spieltypische Elemente insbesondere des Kalküls und der Geschicklichkeit an Bedeutung gewannen, weshalb die einfache und rohe Kraftentfaltung im gleichen Zug an Bedeutung verlor. Dies ist ein wichtiges Merkmal, das zugleich eine Neuerung gegenüber bereits geregelten Formen des Kampfes, wie dem mittelalterlichen Turnier, darstellt. Da spielerische Elemente im Turnierwesen kaum ausgebildet waren und die »Vorführung brutaler Kraft«<sup>184</sup> dominierte, markieren die Ballspiele zur Zeit der italienischen Renaissance einen auffälligen Einschnitt.<sup>185</sup>

Folgt man dem Kunsthistoriker Horst Bredekamp, so bezieht sich das erste überlieferte Dokument des *calcio* auf ein Gedicht, »das zu den schönsten Elogen auf den Ballsport überhaupt gehört«<sup>186</sup>. In den von einem Anonymus verfassten Zeilen wird ein Traum beschrieben, in dem sich spielerische und erotische Momente subtil ergänzen, wodurch – nach Meinung des Interpreten – zugleich eine Stimmung wiedergegeben wird, »die über Generationen erhalten blieb«<sup>187</sup>. Dieses Gedicht entstand

Boxen und andere – noch nicht getrennt, so dass bereits die Bezeichnung ›Fußball‹ für diese vielseitigen Ballspielarten irreführend sein kann.« Ebda., S. 88. Gegen die Annahme, dass der moderne Fußball vom italienischen *calcio* abstamme, argumentieren auch andere Autoren, wie beispielsweise Lanfranchi 1997, S. 41–42.

<sup>183</sup> Vgl. dazu die Beschreibungen bei Behringer 2012, S. 142.

<sup>184</sup> Ebda., S. 137.

<sup>185</sup> Dies gilt nicht für sämtliche Ballspiele, die spätestens seit dem 14. Jahrhundert vor allem in England, Wales und Schottland nachweisbar sind. So verweisen Norbert Elias und Eric Dunning auf ein »Ballspiel namens ›Fußball‹«, das aus heutiger Sicht brutal erscheint und als Mittel der Konfliktaustragung beziehungsweise als »Form institutionalisierter Gewalt« zu verstehen ist. Elias 2003 b, S. 316 und S. 322. Noch frühere Quellenangaben aus dem 12. Jahrhundert finden sich bei Magoun 1938, S. 3. Hinweise darauf, dass die »Zivilisierung des Fußballs« nicht eindimensional verlief, sondern Brüche und Diskontinuitäten aufweist, finden sich bei Eichberg 1978, S. 88–98.

<sup>186</sup> Bredekamp 2006, S. 36. Ein Vorzug der Studie besteht darin, dass der Verfasser zahlreiche Originalquellen verarbeitet hat, die bisher kaum Eingang in die Forschung gefunden haben. Hinzuweisen ist auf die sich im Anhang befindliche umfangreiche »Chronologie der Berichte, Reportagen, literarischen Zeugnisse und Illustrationen des Calcio fiorentino«. Vgl. ebda., S. 186–212.

<sup>187</sup> Ebda., S. 42.

vermutlich zwischen 1460 und 1470. Florenz konnte zu dieser Zeit bereits auf eine einhundertfünfzigjährige Tradition als eine der bedeutendsten Städte des Kontinents zurückblicken. Vor allem in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts erlebte der Stadtstaat einen politischen und kulturellen Aufschwung, nachdem eine erste bürgerliche Verfassung sowie eine Regierungsgewalt ohne Adelsbeteiligung schon im 13. Jahrhundert durchgesetzt werden konnte. Trotz Pest, die Florenz 1348 erreichte, zahlreichen Kriegen sowie wirtschaftlichen Einbußen gelang es den handelnden Akteuren, die vor allem reichen Kaufmanns- und Bankiersfamilien entstammten, die Vorrangstellung der Stadt gegenüber konkurrierenden Feudalherren und Kommunen zu sichern. In keiner anderen toskanischen Stadt erreichte das Bürgertum einen so großen Einfluss wie in Florenz. Die noch junge Patrizierfamilie der Medici, deren Mitglieder als Wollhändler und Finanziers des Papstes Geld und Einfluss gewonnen hatten, nutzte ihren Vorteil und bestimmte erstmals ab 1434 die Geschicke der Stadt – zunächst noch im Hintergrund als graue Eminenzen im Stadtrat, ab 1569 jedoch als Großherzöge der gesamten Toskana. Mit ihrem Auftreten nur wenige Jahrzehnte vor dem Entstehen des *calcio*-Gedichts war nicht abzusehen, dass die Macht der Medici für mehr als dreihundert Jahre weit über die Grenzen ihrer Heimatstadt hinaus bestimmend sein sollte.

Auch wenn die gesellschaftlichen Umstände in Florenz sehr detailliert überliefert sind – außer den Abhandlungen von Historikern und politischen Philosophen, wie vor allem Machiavelli, der die Geschichte von Florenz bis 1492 beschrieben hat, sind zahlreiche Statistiken überliefert, die ein recht genaues Bild über die Lebensbedingungen in der Stadt vermitteln –, wäre es falsch, würde man die republikanische Periode als statisch auffassen und die »Sache des Volkes« (*res publica*) mit heutigen Demokratie- und Rechtsstaatsauffassungen gleichsetzen. Mit Blick auf zeitgeschichtliche Stadtchroniken weist Jacob Burckhardt darauf hin, dass Florenz als »Stadt der beständigen Bewegung«<sup>188</sup> immer schon durch gegenläufige Bestrebungen gekennzeichnet war, die sich nur schwer unter einer gemeinsamen Überschrift zusammenfassen lassen: »Adelsherrschaft, Tyrannis, Kämpfe des Mittelstandes mit dem Proletariat, volle, halbe und Scheindemokratie, Pramat eines Hauses, Theokratie (mit Savonarola)«<sup>189</sup> – in der Stadtrepublik Florenz konkurrierten immer schon unterschiedliche Interessenlagen und Politikverständnisse. Für den hier behandelten Zeitraum im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts ist davon auszugehen, dass die allgemeine Skepsis gegenüber geistlichen

<sup>188</sup> Vgl. Burckhardt 2009, S. 52.

<sup>189</sup> Ebda., S. 68. Die Republik existierte bis zur Gründung des Herzogtums Toscana im Jahr 1536; mit der symbolischen Aufwertung zum Großherzogtum im Jahr 1569 wurde die Republik schließlich auch *de jure* abgeschafft.

oder weltlichen Autoritäten in Florenz stark ausgeprägt war und das Volk (*popolo*) sich als politischer Souverän begriff. Allerdings wurden die politische Freiheit und Rechtsgleichheit, auf denen der Stolz der Florentiner beruhte, beständig durch einzelne wohlhabende Familienverbände (*gentes*) bedroht, die das Modell der adligen Geschlechterverbände (*consorteria*) übernahmen und auf ihr Klientelwesen übertrugen. Um dieses Klientelwesen zu festigen beziehungsweise ausweiten zu können, veranstalteten die »Familien der Besten« (*optimaten*) private und öffentliche Feste. Dort konnten sich die »republikanischen Aristokraten« im Kreise ihrer Mitbürger zeigen, und bei diesen Anlässen wurden häufig neue Bündnisse zwischen einflussreichen *gentes* geknüpft. Je opulenter und spektakulärer die öffentlichen Feiern ausfielen, desto größer war in aller Regel der allgemeine Zuspruch durch die Festteilnehmer. Wie groß das allgemeine Interesse an öffentlichen Feiern war, lässt sich auch daran ablesen, dass die Häuser der wohlhabenden Familien nicht mehr, wie noch zuvor als festungsartige *palazzi* mit hohen Türmen als weithin sichtbare Symbole für die jeweiligen Adelsgeschlechter errichtet wurden, sondern sich nach außen öffneten, indem durch Loggien neue Bereiche zwischen dem öffentlichen und privaten Raum eingerichtet wurden. Straßen und Plätze konnten auf diese Weise in die Festlichkeiten integriert werden, und die Nachbarschaft eines Viertels wurde bereits architektonisch mit einbezogen. Neben den Kontakten der einflussreichen Familien untereinander, entstanden auf diese Weise lokale Interessenverbünde, die bei unterschiedlichen Anlässen nützlich werden konnten. Denn wer in einem Stadtviertel Einfluss hatte, der bestimmte auch darüber mit, wer in der Stadt beziehungsweise in der zwanzigköpfigen Stadtregierung (*signoria*) das Sagen hatte.<sup>190</sup>

Im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts zählte der *calcio* bereits zu den bedeutendsten Festereignissen in Florenz. Die aus dem Jahrhundert zuvor überlieferten Volksfeste – Turniere, Palio-Spiele, Prozessionen, Straßentheater –, die an religiösen oder weltlichen Festtagen ausgerichtet wurden, waren vor allem eine Macht demonstration der Florentiner Bürgerschaft. Der *calcio* schrieb diese Tradition fort und entwickelte sich zu einem »die sozialen Grenzen überspringenden Spektakel«<sup>191</sup>. Auch wenn, wie gesehen, von einer »Verschmelzung der Stände«<sup>192</sup> nicht auszugehen ist, da die Unterschiede zwischen dem Adel und Bürgertum bestehen blieben, bot das Fußballspiel eine gute Gelegenheit, das konfliktreiche

<sup>190</sup> Zur Bedeutung einzelner Stadtviertel (*contrade*) für das kollektive Selbstverständnis einer Stadt (*commune*), verdeutlicht am Beispiel des Pferderennens (*palio*) von Siena im 17. Jahrhundert, vgl. Handelman 1984.

<sup>191</sup> Bredekamp 2006, S. 44.

<sup>192</sup> So die Einschätzung von Jacob Burckhardt über die »Ausgleichung der Stände« im Festwesen der Renaissance. Siehe kritisch dazu weiter oben Anm. 34.

Zusammenleben in der Stadt gemeinschaftsstärkend zu beeinflussen. Die Hauptspielorte des *calcio*, also die Plätze von Santa Croce und Santo Spirito, wurden für kurze Zeit zu symbolischen Zentren der Stadt, die im Alltag nicht immer als einheitlich wahrgenommen wurde. Schließlich setzte sich Florenz, wie andere Städte auch, aus unterschiedlichen sozialen Verbindungen und materiellen Anordnungen zusammen. Die religiösen Einrichtungen, die wirtschaftliche Infrastruktur, die Parteien und Zünfte, die Stände und Familienclans und nicht zuletzt die Stadtteile selber standen im Wettbewerb miteinander. Diese Konkurrenzverhältnisse wiesen zudem über die Stadtgrenzen hinaus, sofern Verbindungen mit anderen Machthabern, Städten und Handelshäusern geknüpft wurden, um die jeweils eigene Position zu sichern und zu erweitern. Die Stadt war somit durchzogen von einem imaginären Beziehungsgeflecht gegensätzlicher Abhängigkeiten und Interessen, die zumindest für die Dauer der Festlichkeiten in einen spielerischen Rahmen überführt werden konnten.

Beim *calcio*, der seine Hauptsaison zur Zeit des Karnevals hatte, wurden die Spielorte gleichsam zum sinnbildlichen Zentrum der Stadt, neben den geistlichen und weltlichen Mittelpunkten des Rathauses (*Palazzo della Signoria*) und der Kathedrale (*Santa Maria del Fiore*), die zwar dauerhaft angelegt und entsprechend baulich ausgestaltet waren, aber weniger gegenwärtige Begeisterung hervorriefen als dies eine Partie Fußball (*palla al pie*) zwischen zwei Stadtteilmannschaften oder zwischen den Mitgliedern verschiedener Zünfte vermochte. Während des Spiels, das von zahlreichen Zuschauern begleitet wurde, wurden die bestehenden Gegensätze in der Stadt nicht etwa aufgelöst, sondern rituell umgedeutet und radikal vereinfacht. Dies zeigte sich etwa darin, dass komplexe Alltagsgewohnheiten vorübergehend suspendiert wurden und sich anschließend neu bewahren mussten, etwa wenn Konflikte über das Spiel selbst hinausgetragen wurden. Der vergleichsweise rohe *calcio* war nicht geeignet anzunehmen, »ein Zeitalter der Gleichheit«<sup>193</sup> sei angebrochen, nur weil im Spiel konventionelle Umgangsformen ignoriert, Standesunterschiede ausgesetzt und soziale Schranken vernachlässigt wurden.<sup>194</sup> Vielmehr ist umgekehrt davon auszugehen, dass die sich schwunghaft entwickelnden Konkurrenzbedingungen in Florenz zur Zeit der Republik in eine spielerische Ausdrucksform übersetzt wurden, die es den hieran Beteiligten ermöglichte, sich selbst gleichsam doppelt, in Spiel und Wirklichkeit, wiederzuerkennen. Anstatt also Wirklichkeit und Spiel voneinander zu trennen, erscheint es sinnvoller, beide in ihrer

<sup>193</sup> Vgl. dazu Burckhardt 2009, S. 288.

<sup>194</sup> Es ist anzunehmen, dass zur Zeit der Republik in Florenz Angehörige der Patrizier sowie der niederen Schichten in einer Mannschaft spielten, auch wenn hierfür eindeutige Nachweise fehlen. Vgl. dazu Bredekamp 2006, S. 44.

Komplementarität zu begreifen. Sowohl Spieler als auch Zuschauer eiferten mit ihrer Mannschaft, wie sie auch sonst für ihre Zunft, ihren Stadtteil oder ihren Clan eintraten. Das sie verbindende gemeinsame Interesse wurde durch den Stadtstaat repräsentiert, der die regelmäßige Ausrichtung der Festspiele garantierte. Der republikanische *calcio* diente damit vor allem der Stadt Florenz.

Doch wie wurde dieses Spiel tatsächlich ausgetragen und festlich in Szene gesetzt? Die erste umfassende Darlegung des Spielablaufs, der Funktionen der einzelnen Spieler, der zeremoniellen Einbettung des Spiels sowie der physischen und charakterlichen Auswirkungen des Spielgeschehens auf die Akteure und Zuschauer stammt aus dem Jahr 1580.<sup>195</sup> In seinem Traktat über den Fußball hebt die »zentrale Figur des Florentiner Calcio«<sup>196</sup>, Giovanni de Bardi, die enge Beziehung des Spiels zum höfischen Leben hervor. Dies verwundert nicht, da nach Beendigung der Republik der Spielerkreis auf Mitglieder des Adels eingeschränkt war. Doch auch für die Zeit vor dem Patriziat gab es vereinzelt Hinweise auf Regeln und Spielorte, die geeignet sind, das Spiel besser zu verstehen. Vervollständigt und gleichsam zum Leben erweckt wird das Bild des Spiels jedoch erst durch die zahlreichen Vermerke, Gedichte, Lieder, Skulpturen, Kupferstiche, Radierungen und ähnliche Quellendokumente, die es ermöglichen, den *calcio* als zentralen Bestandteil großer Festinszenierungen zu begreifen.<sup>197</sup>

Hält man sich zunächst an die nüchternen Rahmenbedingungen, so dauerte das Spiel etwa eine Stunde. Bei Bardi findet sich der folgende Hinweis auf den Spielablauf sowie auf das von den Spielern beider Mannschaften angestrebte Ziel:

»Der Calcio ist ein öffentliches Spiel zweier zu Fuß agierender und unbewaffneter Mannschaften von Jugendlichen, die auf angenehme Weise um der Ehre willen wetteifern, einen aufgepumpten Ball über den gegenüberliegenden Endpunkt hinauszubringen.«<sup>198</sup>

Hervorgehoben wird also der friedliche Wettkampfcharakter, vermutlich um den *calcio* von volkstümlichen Fußballspielen abzugrenzen, die vor allem in England nicht selten in wilde Rauferien ausarteten, bei denen

<sup>195</sup> Vgl. Bredekamp 2006, S. 16–23 und S. 91–93.

<sup>196</sup> Vgl. ebda., S. 89.

<sup>197</sup> Eben darin liegt der besondere Wert der Arbeit des Kunsthistorikers Bredekamp, der diese Quellen mit feinem Gespür zusammengetragen und sachkundig untersucht hat. Es ist übrigens ebenso bezeichnend wie überraschend, dass in einer wichtigen Studie über die *Feste der Renaissance* der *calcio* nur am Rande erwähnt wird. Vgl. dazu Strong 1991, S. 239. Dies zeigt, wie wichtig die Aufarbeitung dieses Themas nicht nur für die Renaissance-Forschung ist.

<sup>198</sup> Bardi, zit. nach Bredekamp 2006, S. 17.

auch Waffen zum Einsatz kommen konnten.<sup>199</sup> Der Ball, der vermutlich etwas kleiner als die heutigen Fußbälle war, sollte über die jeweils gegenüberliegende Grundlinie befördert werden. Tore gab es also noch nicht. Zwar war es möglich, den Ball mit der Hand nach vorne zu werfen, jedoch galt dies als ungeschickt und die auf diese Weise agierenden Spieler wurden als schwächlich verunglimpft.<sup>200</sup> Allein die Behandlung des Balles mit den Füßen, die sehr viel schwieriger zu erlernen ist als der kontrollierte Umgang mit den Händen, galt als ehrenhaft und verschaffte den Spielern Respekt. Je größer die für das Spiel erforderliche Geschicklichkeit ausfiel, desto größer war auch die zu erringende Anerkennung. Nimmt man hinzu, dass ein bewegter Ball, zumal auf unebenem Untergrund, aufgrund seiner Rundheit und Elastizität nur schwer unter Kontrolle zu bringen war, dann wird verständlich, dass Fuß und Ball diesem Spiel seinen Namen gaben.

Die beiden Mannschaften setzten sich aus jeweils 27 Spielern zusammen. Die geometrische Grundaufstellung der sich gegenüberstehenden Mannschaften war offensiv ausgerichtet. Ganz vorne, in der Nähe der Mittellinie, befanden sich fünfzehn Angreifer (*antiguardia*), die in drei auf einer Linie angeordneten Gruppen zu je fünf Spielern aufgereiht waren. Dahinter befanden sich auf einer zweiten Linie fünf Einzelspieler, die als so genannte Zerstörer (*sconciatori*) den gegnerischen Angriff abfangen sollten. Auf einer dritten Linie dahinter waren vier Läufer (*datori innanzi*) positioniert, die das eigene Angriffsspiel aufbauen sollten, das von den drei hinter ihnen auf einer Linie angeordneten Verteidigern (*datori addietro*) im Falle einer gelungenen Abwehraktion eingeleitet werden konnte. Diese letzte Verteidigungsline war somit die letzte Bastion vor der eigenen Grundlinie (*linea di fondo*), die es »auf Leben und Tod« zu schützen galt.<sup>201</sup>

Es ist kein Zufall, dass bereits die einfache Beschreibung der Grundaufstellung sich kriegerischer Assoziationen und Begriffe bedient. In einer historischen Dokumentation aus dem Jahr 1688 vergleicht der Verfasser, Pietro Bini, die Spieleraufstellung beim *calcio* sogar ausdrücklich

<sup>199</sup> Vgl. dazu die Beispiele bei Elias 2003 b, S. 326–327. An anderer Stelle heißt es: »Die örtlichen Gewohnheiten bestimmten die Spielweise, nicht das Regelwerk eines nationalen Verbandes. Das Spielgeschehen folgte weit weniger als heute bestimmten Regeln. Die wenigen durch Brauch und Sitte vorgegebenen Verbote schränkten eine körperbetonte, ja gewalttätige Spielweise kaum ein.« Ebda., S. 328 sowie die entsprechenden Spielbeschreibungen bei Magoun 1938, S. 14–15 und Walvin 1994, S. 11–31.

<sup>200</sup> So in einem Lied von Battista dell’Ottonaio aus dem Jahr 1526, zit. nach Bredekamp 2006, S. 17. Gut fünfzig Jahre später, in dem schon erwähnten *calcio*-Traktat von Bardi, ist das Tragen des Balles mit geöffneter Hand bereits verboten und nur der Stoß mit geschlossener Faust erlaubt. Vgl. ebda.

<sup>201</sup> Bei Bredekamp finden sich verschiedene Abbildungen und schematische Darstellungen der hier beschriebenen Grundordnung. Vgl. ebda., S. 18–19.

mit der einer römischen Schlachtordnung.<sup>202</sup> Doch auch andere, zeitlich näher liegende Schlachtordnungen lassen sich mit etwas Phantasie wiedererkennen. Man denke etwa an die militärischen Haufen, die durch die schweizer Söldnerheere des 14. und 15. Jahrhunderts in Europa bekannt geworden waren und die mit Vorhut, Gewalthaufen und Nachhut drei Formationen des kämpfenden Fußvolks unterschieden.<sup>203</sup> Die Aufteilung der Spieler beim *calcio* auf die vier hintereinander angeordneten Linien erfüllte ebenfalls den Zweck einer unterschiedlichen Aufgabenverteilung während des Spiels. Auch wenn die Aufgaben in Krieg und Spiel nicht direkt vergleichbar waren<sup>204</sup>, ist in beiden Fällen durchaus eine Spezialisierung erkennbar. Wenn man zudem bedenkt, dass seit dem 16. Jahrhundert die verstärkte militärische Nutzung von Feuerwaffen zur Folge hatte, dass auch die Hauptkampfgruppe des Gewalthaufens immer flacher aufgestellt und in voneinander getrennte Reihen aufgegliedert wurde, dann sieht man, wie »modern« – in spieltaktischer Hinsicht – die Grundformation des *calcio* bereits angelegt war. Während des Spiels geriet diese Formation freilich rasch durcheinander und es entwickelte sich eine hohe Dynamik, die »auch auf die Zuschauer überspringen konnte«<sup>205</sup>. Da die Zuschauer, anders als bei den volkstümlichen Fußballspielen im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen England, vom Geschehen selbst ausgeschlossen waren, kam es nicht zu völlig unkontrollierten Spielabläufen. Wie jedoch an einigen bildlichen Darstellungen abzulesen ist, bestand eine Taktik darin, die Formationen der gegnerischen Mannschaft möglichst aufzulösen, um sie durchbrechen zu können. So ist etwa auf einer Radierung aus dem Jahr 1617 deutlich erkennbar, »wie sich beide Mannschaften aus ihren ursprünglichen Positionen gelöst haben, um mit Wucht des ersten Angriffs aufeinander zuzustürzen und den Ball in die gegnerische Hälfte zu treiben«<sup>206</sup>.

<sup>202</sup> Bini, zit. nach Körbs 1938, S. 69.

<sup>203</sup> Vgl. dazu Ortenburg 2002.

<sup>204</sup> Die militärische Vorhut diente vor allem der Ausspähung des Feindes sowie des Kampffeldes. Der Gewalthaufen umfasste die Mehrzahl der Soldaten. Außen standen die Pikeniere, die mit Langwaffen – vor allem Hellebarden und Lanzen – bewaffnet waren, um die innen stehenden Nahkämpfer mit ihren kürzeren Lanzen, Schwertern, Äxten und Messern zu schützen. Die Nachhut hatte die Aufgabe, den Rückzug zu sichern und überraschende Angriffe aus dem Hinterhalt abzuwehren.

<sup>205</sup> Bredekamp 2006, S. 23.

<sup>206</sup> Ebda., S. 22. An gleicher Stelle befindet sich auch der hier in den Blick genommene vergrößerte Ausschnitt der Radierung von Jacques Callot, die den Titel *Calcio auf der Piazza di Santa Croce* trägt. Da bewegte Bilder oder Reportagen des Spiels nicht überliefert sind, lässt sich die Dynamik des Spielgeschehens leider nur indirekt erschließen.

Mit dem Ende der Republik änderten sich zwar nicht die Regeln des *calcio fiorentino*, doch das längst populär gewordene Spiel wurde immer mehr zu einem wichtigen Bestandteil der politischen Ikonographie des Staates beziehungsweise der ihn bestimmenden Dynastien. Den Übergang vom »Stadtteilfest zum Staats-Calcio«<sup>207</sup> markiert jene bekannt gewordene Partie am 17. Februar 1530, bei der trotz der Belagerung der Stadt durch die kaiserlichen Truppen Karls V. der in Florenz übliche Brauch fortgeführt wurde, zur Zeit des Karnevals auf der Piazza Santa Croce *calcio* zu spielen. Um die Feinde, die die Stadt vom Giaramonte aus mit Geschützen attackierten, zu verhöhnen und der größtmöglichen Verachtung preiszugeben, platzierte man einige Trompeter gut sichtbar und weithin hörbar auf den umliegenden Häuserdächern des Platzes, um das Festereignis demonstrativ anzukündigen. Die Antwort der Belagerer ließ nicht lange auf sich warten; ihr wütender Beschuss richtete jedoch keine größeren Schäden an und das Spiel konnte ohne Unterbrechungen fortgesetzt werden. In einem zeitgenössischen Kommentar wurde hierzu spöttisch angemerkt: »(...) aber der Ball flog hoch, während sie (die Kanonade; F.B.) niemandem irgendeinen Schaden zufügte.«<sup>208</sup>

Doch die Republik war damit nicht zu retten und noch im selben Jahr wurde die Macht der Medici, die an der Seite der kaiserlichen Truppen gegen ihre Heimatstadt Florenz ins Feld gezogen waren, wiederhergestellt. Der *calcio* erhielt dadurch einen neuen Aufschwung, wenngleich sich die sozialen Vorzeichen veränderten und das Spiel fortan »exklusiv den Adligen vorbehalten«<sup>209</sup> war. Diente das Spiel bis 1530 noch der Einübung in die politische Ordnung der nach innen wie außen rivalisierenden Stadtgesellschaft, so wurde es unter der Herrschaft der Medici, die erst im 18. Jahrhundert enden sollte, zu einem fürstlichen Fest mit entsprechend höfischem Charakter. Doch bevor diese Veränderungen näher in den Blick zu nehmen sind, erscheint es notwendig, wenigstens einige Hinweise zur Stellung der Renaissancefürsten sowie des höfischen Zeremoniells als Ausdruck fürstlicher Autorität und Macht zu geben.

Der Hof zur Zeit der italienischen Renaissance war vor allem bestimmt durch politisch einflussreiche Personengruppen, die von einem bestimmten Ort aus die Geschicke eines Stadtstaates oder einer Region zu lenken versuchten. Auch wenn die Autorität der jeweiligen Renaissanceherrschter als Machtzentrum in diesem Zusammenhang hervorzuheben ist, gab es am Hof ein System gegenseitiger Verpflichtungen und Abhängigkeiten, die auch die Stellung des Fürsten in den allgemeinen

<sup>207</sup> So die entsprechende Überschrift von Bredekamp 2006, S. 36.

<sup>208</sup> So der Historiograph und Verteidiger der florentinischen Republik Benedetto Varchi, zit. nach Bredekamp 2006, S. 48.

<sup>209</sup> Bredekamp 2006, S. 14.

»Konkurrenzkampf um Status- und Prestigechancen«<sup>210</sup> einbezog. Die wechselseitigen Interdependenzen und Rivalitäten der Beteiligten lassen sich eben nicht auf bestimmte Charaktermerkmale einzelner Protagonisten reduzieren, die etwa der Kulturhistoriker Jacob Burckhardt in seinen Beschreibungen der italienischen Stadtrepubliken, Tyrannenstaaten und Herrscherhäuser hervorhebt, um die »geistigen Umrisse einer Kulturrepoche«<sup>211</sup> zu markieren. Denn so wichtig bestimmte Personen und Dynastien für die Entwicklung politischer Gebilde sein mochten – und das mediceische Florenz bietet hierfür ein gutes Beispiel –, so unzweifelhaft ist auch, dass ihre Praktiken eingebunden waren in soziale Figurationen, die zwar von einzelnen Personen gebildet wurden, ohne jedoch auf bestimmte Personen festgelegt zu sein.<sup>212</sup>

Zur höfischen Figuration während der italienischen Renaissance gehörte der gesamte Hofstaat, der »oft Hunderte, manchmal Tausende von Menschen«<sup>213</sup> umfasste. Außer den zahlreichen höfischen Dienstleistern – Köche, Barbiere, Gärtner, Pförtner, Ärzte, Dienstboten, Sänger, Falkner, Kaplane etc. –, umgab sich der Herrscher mit einer mehr oder weniger großen Anzahl von Edelmännern und Edelfrauen, die zum Glanz des Hofes beitrugen und darum bemüht waren, ihrerseits von dessen Glanz zu profitieren. Die Gruppe der adeligen Gefolgsleute, die keineswegs homogen ausfiel, sondern durch eine stark abgestufte Hierarchie und Konkurrenz gekennzeichnet war, besetzte Ämter mit hohem Status, die ursprünglich in den Aufgabenbereich der Hofbediensteten fielen, jedoch insbesondere bei feierlichen Anlässen von den adeligen Amtsträgern selbst ausgefüllt wurden. Hierzu zählten etwa die Aufgaben des Hofmarschalls, des Hausvorstandes (*major domus*) oder des Kämmerers, die sich in einem weiten Sinne mit den Stallungen, Vorratslagern sowie den Gemächern und Gewändern beschäftigten und den Vorteil boten, dem Fürsten nah zu sein, um seine Aufmerksamkeit zu erringen. Doch umge-

<sup>210</sup> Elias 1969, S. 111. Zwar beschäftigt sich Norbert Elias in seiner bereits 1933 erschienenen Habilitationsschrift vornehmlich mit den Königs- und Adelshöfen des 17. und 18. Jahrhunderts in Frankreich; gleichwohl lassen sich Aspekte seiner »Figurationsanalyse« auch auf die hier in den Blick genommene Hofkultur übertragen, sofern sie »einen strukturierten Zusammenhang von Individuen und deren Handlungen der wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich machen«. Vgl. ebda., S. 50.

<sup>211</sup> Burckhardt 2009, S. 1.

<sup>212</sup> »Figurationen haben eine relative Unabhängigkeit von bestimmten einzelnen Individuen, aber nicht von Individuen überhaupt.« Elias 1969, S. 51. Der Vorteil dieser relationalen Betrachtungsweise liegt darin, soziale Strukturen und Praktiken in ihrem jeweiligen Zusammenhang und nicht etwa als »zwei getrennte Gegenstände mit verschiedener Substanz« zu begreifen. Vgl. ebda., S. 51.

<sup>213</sup> Burke 2004, S. 146–147.

kehrt galt auch, dass »die Herrscher die Gesellschaft des höheren Adels suchten, weil sie dessen Geschmäcker und Vorlieben teilten und weil sie diesen Kreis von Höflingen benötigten, um ihnen höfische ›Pracht‹ (eine Eigenschaft, derentwegen Fürsten häufig gepriesen wurden) zu demonstrieren und damit ihren Ruhm als Herrscher zu mehren.«<sup>214</sup>

Der Hof war also eher herrschaftlicher Ausdruck einer privilegierten Adelskultur und keine formelle Institution mit politischen Aufgabenverteilungen und festgelegten Zielsetzungen. Selbst wenn vor allem seit dem 15. Jahrhundert zahlreiche neue Regierungämter geschaffen wurden, die auf eine Spezialisierung der Regierungsgeschäfte schließen lassen<sup>215</sup>, dienten die Stadtpaläste sowie die Villen außerhalb der Stadtmauern und auf dem Land »dem Fürsten sowohl als schmeichelhafte Spiegelung seiner selbst als auch als Instrument der politischen Propaganda.«<sup>216</sup> Das höfische Zeremoniell erfüllte eben diesen Zweck und beschränkte sich nicht auf das Palastleben, sondern war insbesondere darauf angelegt, eine möglichst große öffentliche Wirkung zu entfalten. »Der Hof erschien als Olymp, als Sitz der Götter.«<sup>217</sup> Allerdings ist zu berücksichtigen, dass manche Staatswesen – wie das Haus Savoyen – nicht einmal einen festen Regierungssitz besaßen. »Der Hof befand sich per definitio nem immer dort, wo sich der Fürst gerade aufhielt – und die Fürsten der Renaissance verweilten im Allgemeinen nicht sehr lange an ein und demselben Ort.«<sup>218</sup> Um also ihre Präsenz und Macht einer möglichst breiten Öffentlichkeit vorführen zu können, verbrachten viele europäische Herrscher des 15. und 16. Jahrhunderts ihre Zeit mit Reisen.

Dies galt in abgeschwächter Form auch für die oberitalienischen Stadtstaaten, für die schon wegen ihrer überschaubaren Größe eine vergleichsweise geringere Mobilität der Herrschenden und ihrer Höfe zu verzeichnen war. Unstrittig unter den europäischen Herrscherhäusern war jedoch, dass Macht und Herrschaft der öffentlichen Inszenierung bedurften, zumal eine geregelte Form der Berichterstattung noch nicht existierte.<sup>219</sup> Da der Hof des Fürsten die politische Öffentlichkeit auf sich konzentrierte und zugleich repräsentierte, dienten die publikumswirksamen Feste nicht bloß dem Vergnügen der Teilnehmer, sondern vor allem

<sup>214</sup> Burke 2004, S. 149.

<sup>215</sup> So trugen etwa gut ausgebildete Kanzlei- und Schatzbeamte dazu bei, die Regierungsgeschäfte verlässlicher zu gestalten. Siehe dazu weiter oben Anm.

44.

<sup>216</sup> Law 2004, S. 43.

<sup>217</sup> Burke 2004, S. 149.

<sup>218</sup> Ebda., S. 145.

<sup>219</sup> Folgt man Habermas, so gibt es »eine Presse im strengen Sinne erst, seitdem die regelmäßige Berichterstattung öffentlich, wiederum: dem Publikum allgemein zugänglich wird. Das aber geschieht erst Ende des 17. Jahrhunderts.« Habermas 1984, S. 30.

der Demonstration eigener Größe und Stärke. Der *calcio fiorentino* spielte in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle, da er in der Tradition der Stadtrepublik verankert war und sich aufgrund seiner Popularität leicht in den Dienst höfischer Interessen überführen ließ. Während andere – übrigens gut dokumentierte – Festformen wie Turniere, Prozessionen, Reitervorführungen, Maskenspiele und Ballettaufführungen<sup>220</sup> immer mehr zum gehobenen Ausdruck höfischer Gesinnung aufrückten und die Unterschiede zum gemeinen Volk (*popolo*) durch aufwendige Gestaltungen und künstliche Verhaltensformen betonten, entsprach die raue Ästhetik des *calcio* stärker dem allgemeinen Geschmack der Zuschauer. Auch wenn das Spiel nach Auflösung der Republik in ein exklusives Fest verwandelt wurde, an dem Nichtadlige nur noch als Zuschauer teilnehmen konnten, blieb das Volk in dieser Rolle auf den Plätzen und Gassen weiterhin gegenwärtig und zumindest indirekt beteiligt. Die Repräsentation des Hofes war zu dieser Zeit noch immer auf eine städtische Umgebung angewiesen, vor der sie sich entfaltete. Dagegen zogen sich Turnier, Tanz und Theater allmählich aus der Öffentlichkeit zurück und verschwanden spätestens im 17. Jahrhundert hinter den Mauern der Paläste und Schlösser. Während sich beim *calcio* die aristokratische »Gesellschaft« einer breiten Öffentlichkeit präsentierte, blieb die höfische Herrenschicht bei den auf besondere Etikette abzielenden und um Distinktion bemühten barocken Festformen unter sich. Nicht zuletzt aufgrund seiner republikanischen Tradition kann der *calcio* als ein früher Vorläufer bürgerlicher Öffentlichkeit gesehen werden, deren Genese sich exemplarisch bis ins 13. Jahrhundert zurückzuverfolgen lässt.<sup>221</sup> Es wäre allerdings naiv und falsch, würde man eine gerade Linie der Entwicklung unterstellen, die auf heutige Demokratie- und Rechtsstaatsauffassungen übertragbar wäre.<sup>222</sup>

<sup>220</sup> Vgl. dazu die Übersicht über die wichtigsten Feste in der Zeit von 1494 bis 1641 bei Strong 1991, S. 300–303. Für Bredekamp besaß der *calcio* eine »nicht zu besänftigende Vitalität«, die sich deutlich von anderen Festformen »wie dem Ballett, der Kavalkade, dem Turnier und der Prozession« unterschied. »Gegenüber diesen so gut erforschten wie sterbenslangweiligen Ereignissen blieb im Calcio der Zwist zwischen der populären Herkunft und der höfischen Indienstnahme lebendig.« Bredekamp 2006, S. 9.

<sup>221</sup> So bei Habermas 1984, S. 28–41. Zur Bedeutung der florentinischen Renaissancegesellschaft vgl. ebda., S. 28. Der Autor beschäftigt sich dort allerdings weniger mit Festen und Spielen, sondern mit den frühkapitalistischen Voraussetzungen einer sich erst später herausbildenden publizistisch bestimmten Öffentlichkeit.

<sup>222</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 188. Hier kann nur angedeutet werden, dass für das Verständnis der Entwicklung des Verhältnisses von öffentlicher und privater Sphäre beziehungsweise – weiter gefasst – von Staat und Gesellschaft, die Festkulturen der Renaissance sowie des Barock nicht zu vernachlässigen sind. Vgl. ausführlicher dazu Verspohl 1976, S. 100–114.

Der *calcio* als Schauzeremoniell des Hofes wurde auf zwei Arten ausgerichtet, die sich vor allem nach dem jeweiligen Aufwand der öffentlichen Darstellung voneinander unterschieden. Beim so genannten »Gala-Calcio« (*calcio a livera*), der anlässlich besonderer Festereignisse wie Staatsbesuche, Hochzeiten oder Jahrestage veranstaltet wurde, trugen die Akteure kunstvoll und farbenprächtig gestaltete Spielkleidungen, die nicht nur kostbar waren, sondern auch die Identifikation der Zuschauer mit »ihrer Mannschaft« – »die Roten«, »die Güldenen« – erhöhen sollten. Die Spielorte wurden mit an den Seiten angebrachten Logen versehen, von denen aus die höherrangstellten Gäste einen besonderen Blick über das Spielgeschehen gewannen und zugleich vom gemeinen Volk getrennt waren. Beim »gewöhnlichen Calcio« (*calcio diviso*), der traditionell während des Karnevals gespielt wurde, verzichtete man auf besondere Zuschauerplätze. Am Rand des Spielfeldes wurden einfache Holzbarrieren aufgestellt, mittels derer die Zuschauer vom Spielgeschehen ferngehalten wurden. Doch auch wenn der *calcio diviso* mit geringerem Aufwand inszeniert wurde, blieb das Rahmenprogramm bei dieser Variante ähnlich umfangreich wie beim *calcio a livera*.<sup>223</sup>

Ein wichtiger Teil der Inszenierung war die Eingangszeremonie. Nachdem die Zuschauer durch Trommler und Trompeter zusammengerufen worden waren, zogen die Mannschaften und ihr Gefolge auf das Spielfeld. Außer den 54 Spielern der beiden Mannschaften gehörten zum Aufgebot die *maestri di campo*, die Musikanten, Fahnenträger, Pagen sowie weitere Adjudanten, die in prunkvoll angeordneten Reihen den Platz betraten. Geradezu »lehrbuchhaft« wird diese Eingangszeremonie als eigenständiger Bestandteil des *calcio* in einer Radierung von Giuseppe Zocchi aus dem Jahr 1739 wiedergegeben:

»Hinter den Trompeten und Trommlern kommen paarweise die Stürmer, wobei die jüngsten zuerst auftreten und im Schachbrettmuster jeweils nach dem Paar der einen Mannschaft das der anderen folgt. Hinter den fünfzehn Stürmerpaaren treten weitere Trommler auf, die den Fahnenträgern voranschreiten. Diese werden von den Zerstörern und den Läufern gefolgt, von denen der beste Spieler den Ball trägt, und

<sup>223</sup> Ein weiterer Unterschied bestand darin, dass beim *clacio a livera* »die Mannschaften nicht spontan auf dem Spielfeld gebildet, sondern von einigen der besten Spieler in den Palästen der Nobili zusammengestellt wurden.« Bredekamp 2006, S. 27. Besondere Funktionen auf dem Platz übernahmen der »Gesamtleiter« beziehungsweise »Oberaufseher« des Spiels (*proveditore*), die »Spielführer« der Mannschaften (*maestri di campo*), die nicht selber mitspielten, jedoch bei Streitigkeiten vermittelten konnten, sowie sechs Schiedsrichter (*giudicatore*), die außerhalb des Spielfeldes von einer erhöhten Tribüne aus das Spielgeschehen überwachten und auftretende Streitfragen entscheiden mussten.

schließlich kommen die Verteidiger an letzter Stelle. Der Zug bewegt sich über den Platz, um dann vor den Schiedsrichtern zu enden, denen die Fahnen übergeben werden.«<sup>224</sup>

Beim *calcio a livrea* kam es darüber hinaus zu Ehrbezeugungen gegenüber den gehobenen Gästen, indem die riesigen Banner der Mannschaften vor der Loge zu Boden gesenkt wurden. Neben den Mannschaften und ihren zahlreichen Begleitern wurde die Zurschaustellung (*mostra*) bei feierlichen Anlässen zusätzlich durch den Einzug allegorischer Figuren aufgewertet, die in kleinen Gruppen auftraten, um dem Geschehen auf dem Platz einen würdevollen Rahmen zu verleihen. In effektvoller Inszenierung zeigen bildliche Darstellungen des Aufmarsches etwa die römische Göttin Juno, begleitet von einer Schar weiblicher Figuren, die mit ausladenden Gewändern bekleidet sind. Wiedergegeben werden darüber hinaus Flora, die Göttin der Fruchtbarkeit sowie Minerva, begleitet von vier lanzentragenden Amazonen. Andere Figuren stellen die Genien, Eroten, Hymen und Grazien dar, die von sechs Tugenden begleitet werden. »Im Zentrum dieser Ikonographie werden Wehrhaftigkeit und Fruchtbarkeit der Ehe auf der weiblichen sowie Voluptas und Tugenden auf der männlichen Seite (...) als göttlich-mythologisches Theater aufgeführt.«<sup>225</sup>

Die Einbeziehung allegorischer Figuren im Rahmen höfischer Festlichkeiten war keineswegs ungewöhnlich, ging es doch darum, die Zuschauer mit Macht, Pracht und künstlerischem Geschmack zu beeindrucken. Gelehrte im Dienste der Fürsten entwarfen legendäre Schauspiele »von sich überschlagender Gelehrsamkeit«<sup>226</sup>, wobei sich die Frage stellt, weshalb gerade die Aufführung paganer Mythen geeignet erschien, um allgemeine Bewunderung hervorzurufen. Die Wiederbelebung mythischer Figuren und allegorischer Gestalten ist vor allem darauf zurückzuführen, dass die Anhänger des römischen und griechischen Altertums die heidnischen Mysterien und Philosophien jener Zeit als Vorläufer christlicher Wahrheit und Offenbarung ansahen. Petrarca ist hierfür ein gutes Beispiel, der sich als abenteuerlicher Entdecker der äußeren – der Berge, der Bibliotheken, der Ruinen – wie auch der inneren Welt seiner Sehnsüchte verstand und dabei versuchte, die verlorene Vergangenheit wieder zum Leben zu erwecken. Zwar waren die paganen Traditionen auch im Mittelalter bekannt; in der Renaissance wurden jedoch die alten Texte mit neuem Eifer gelesen, da man hoffte, auf verborgene Wahrheiten zu stoßen, die der christlichen Offenbarung vorausgingen.

<sup>224</sup> Bredekamp 2006, S. 25–26. Zur Radierung Zocchis vgl. die entsprechende Abbildung ebda., S. 29.

<sup>225</sup> Bredekamp 2006, S. 33. Zu den entsprechenden Abbildungen vgl. ebda., S. 31–32. Zur Bedeutung der Allegorien und Mysterien bei den Festen vgl. Burckhardt 2009, S. 324–331.

<sup>226</sup> Vgl. Strong 1991, S. 50.

»Durch die Akzeptanz einer heidnischen Theologie, die von Zoroaster über Hermes Trismegistus an Orpheus, Pythagoras und Plato überliefert wurde, war es dem Menschen der Renaissance möglich, das gesamte Erbe der klassischen Mythologie und Geschichte für sich zu vereinnehmen.«<sup>227</sup>

Die Bildsymbolik, die in den Festaufführungen und Zeremonien kunstvoll bedient wurde, war mit dem Anspruch verbunden, die abstrakten Ideen in ihrer ganzen Bedeutung vor allem sinnlich zu erschließen, wogegen ihre einseitig begriffliche Erfassung ihr Wesen verfehlt würde.<sup>228</sup> Daher erschien es nur konsequent, »Lust« und »Stärke« sowie »Mut« und »Kampfbereitschaft« im Rahmen öffentlicher Feste einem breiten Publikum ästhetisch-anschaulich zu präsentieren. Die personifizierten Götter und verkörperten Tugenden verhießen den Zuschauern eine sinnlich-spürbare Teilhabe an der dargestellten Größe, so dass sich der Einzelne zugleich als Teil der Inszenierung empfinden konnte. Die göttlich-mythologische Inszenierung verfehlte ihre Wirkung nicht:

»Die auf der fiktiven Anhöhe postierten Zuschauer wie auch die auf den Tribünen und in und auf den umliegenden Häusern befindlichen Schlachtenbummler umgeben das Areal des Spielfeldes mit jener Inbrunst, die von den Theaterszenen Callots her bekannt sind, und der Calcio-Aufzug wird zum eigenen Akteur auf der Bühne des Spielfeldes.«<sup>229</sup>

Im Zuge der Ausweitung des festlichen Rahmenprogramms war das Spiel ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer beliebten Repräsentationsform des Adels geworden, dessen Vertreter sich gerne mit der Aura antiker Pracht und Größe schmückten. Zwar gibt es vereinzelte Hinweise auf Störungen der zeremoniellen Abläufe sowie auf Zuschauerausschreitungen<sup>230</sup>, jedoch trat das Spiel zunehmend höfisch-diszipliniert anstatt bürgerlich-ungezähmt in Erscheinung. Selbst wenn die Aktionen auf dem Spielfeld weiterhin kraftvoll und ungestüm ausfielen, beschränkten sich die vitalen Ausdrucksformen auf das Spielgeschehen selber. Die äußeren Rahmenbedingungen hingegen ähnelten sich immer stärker den Formen barocker Prachtentfaltung an. Das Spiel als zentraler Festbestandteil wurde nicht mehr nur begleitet von aufwendig gestalteten Prozessionen und Eingangszeremonien, sondern auch von abendlichen Banketten für geladene Gäste, die auf diese Weise in den feierlichen Rahmen eingebunden wurden.

<sup>227</sup> Ebda., S. 42.

<sup>228</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 50.

<sup>229</sup> Bredekamp 2006, S. 34. Zu der hier beschriebenen Szenerie vgl. ebda. die entsprechende Abbildung auf S. 30.

<sup>230</sup> So etwa im Jahr 1608, woraufhin ein verschärftes Gesetz zur Aufrechterhaltung der Spielordnung erlassen wurde. Vgl. ebda., S. 55.

Den Spielern, die bereits auf dem Spielfeld von ihren Helfern unterstützt und verpflegt wurden, jedoch im Unterschied zu den Zuschauern im Wettkampf selbst sich bewähren mussten, wurde innerhalb des höfischen Spektakels eine besondere Wertschätzung entgegengebracht. Schließlich galt der *calcio* als eine gute Übungspraxis für die Herausbildung herrschaftlicher Tugenden und Fähigkeiten, die neben geistigen und künstlerischen Kenntnissen insbesondere auch körperliche Eigenschaften betrafen. So berichtet Jacob Burckhardt etwa über den »wahrhaft Allseitigen« Leon Battista Alberti, der unter anderem als Schriftsteller, Mathematiker, Kunst- und Architekturtheoretiker in Erscheinung getreten ist und als leuchtendes Vorbild für das Streben nach Vollendung der Persönlichkeit angesehen wurde. Über diesen humanistischen Hauptdarsteller des 15. Jahrhunderts heißt es:

»In allem, was Lob bringt, war Leon Battista von Kindheit an der Erste. Von seinen allseitigen Leibesübungen und Turnkünsten (sic!) wird Unglaubliches berichtet: wie er mit geschlossenen Füßen den Leuten über die Schulter hinwegsprang, wie er im Dom ein Goldstück emporwarf, bis man es oben an den fernen Gewölben anklingen hörte, wie die wildesten Pferde unter ihm schauderten und zitterten – denn in drei Dingen wollte er den Menschen untadelhaft erscheinen: im Gehen, im Reiten und im Reden.«<sup>231</sup>

Es folgt eine mehrseitige Aufzählung weiterer Interessengebiete und Ruhmestaten. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist jedoch vor allem wichtig, dass für den umfassend gebildeten höfischen Edelmann (*cortegiano*) die Schulung des Charakters von der Schulung des Körpers nicht zu trennen war. »Seine Glieder sollen also wohl und ebenmäßig gebildet sein, und er soll neben Geschmeidigkeit Kraft und Gewandtheit besitzen, um alle körperlichen Fertigkeiten ausüben zu können, die in einer Beziehung zur Kriegskunst stehen.«<sup>232</sup> Der *calcio* erschien hierfür in besonderer Weise geeignet, da hier die große Geschicklichkeit erfordernden Bewegungen verknüpft waren mit einer natürlichen Unerschrockenheit sowie strategischem Geschick, die auch der militärischen Ertüchtigung zugute kamen. Auch wenn sich anhand des vorliegenden Quellenmaterials nicht rekonstruieren lässt, ob einzelne Spielerpositionen für die Ausführung bestimmter Spielaktiken maßgeblich waren oder ob alle Spieler gleichberechtigt auf dem Feld agierten, spricht doch einiges dafür, dass bestimmte Spielzüge absichtsvoll angelegt waren und planvoll ausgeführt wurden, um die gegnerischen Reihen überwinden zu können. Da

<sup>231</sup> Burckhardt 2009, S. 113.

<sup>232</sup> So Castiglione im Idealbild des Hofmanns als dem universal gebildeten Menschen der Renaissance, der als *gentiluomo* zum gesellschaftlichen Leitbild des *honnête homme* beziehungswise des *gentleman* der nachfolgenden Jahrhunderte werden sollte. Vgl. Castiglione 1996, S. 33.

zudem einzelne Spieler, ähnlich wie heute, über besondere Bewegungsfertigkeiten und Durchsetzungskräfte verfügt haben mochten, ist davon auszugehen, dass diesen Zentralfiguren eine besondere Verantwortung übertragen wurde. Hierfür bedurfte es keiner ausdrücklichen Vereinbarungen, sondern es ergab sich vermutlich aus der jeweiligen Spielpraxis selber. In jedem Fall war das Fußballfeld »ein besonders sinnfälliges Exerzierfeld« für die Schulung höfischer Tugenden, die »hier vor einer großen Zeugenschaft auszuweisen waren«<sup>233</sup>.

Anders jedoch als bei den ritterlichen Übungen und Spielen, die zum regulären Ausbildungskanon des Hofmanns gehörten, ging es auf dem Fußballfeld vergleichsweise hart zu. Während beim Fechten, Reiten, Jagen und Tanzen vornehme Verhaltensmaßstäbe penibel einzuüben und einzuhalten waren, damit der Höfling als würdiger Repräsentant seines Standes in Erscheinung treten konnte, waren die Spielpraktiken im *calcio* weniger streng reglementiert. Stöße in den Rücken oder Angriffe von der Seite, die sich kaum vermeiden ließen, zählten ebenso zum normalen Spielablauf wie die daraus resultierenden Verletzungen an Haupt und Gliedern der hiervon betroffenen Spieler. Im Unterschied zu volkstümlichen Leibesübungen und Fußballspielen<sup>234</sup>, die nahezu ohne Verhaltensor Einschränkungen und mit vollem Körpereinsatz praktiziert wurden, handelte es sich beim *calcio* gleichwohl um ein geregeltes Spiel, das von den Spielern – trotz aller Härte – Mäßigung und Selbstbeherrschung verlangte. Der bereits zuvor erwähnte Verfasser der ersten umfassenden Darlegung des *calcio*<sup>235</sup>, Giovanni de Bardi, der am Hofe der Medici tätig war und als ruhmreicher Soldat zwischen seinen Feldzügen noch Zeit fand, gelehrtige Abhandlungen, Gedichte und Theaterstücke zu verfassen, schrieb den Spielern ausdrücklich ins Stammbuch, dass sie ihren Zorn unter allen Umständen im Zaum halten und körperliche Schmerzen ertragen müssten:

»Und von jenen (Edelleuten, F.B.) soll niemandem der Zorn hochsteigen, noch soll er sich entwürdigen, von der Prügelei zu stark aufgewühlt zu sein; vielmehr sollte er sein Gemüt abkühlen. Es genügt, die ungebührliche Quittung des gezeigten Zorns erhalten zu haben, denn der starke Mensch nimmt jene Schläge, die den Körper blau machen, nicht schwer, sondern nur jene Dinge, die etwaigen Schaden im Geist besiegen. (...)

<sup>233</sup> Vgl. Bredekamp 2006, S. 92. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »scheinmilitärischen Spektakel«, das »mit seinem rituellen Zeremoniell zugleich eine Festform war, die auch eine künstlerische Komponente besaß und dem Theater Konkurrenz zu machen vermochte«. Vgl. ebda., S. 92–93. Am Rande sei erwähnt, dass in England das Fußballspiel bis ins 19. Jahrhundert hinein als antiaristokratisch galt und nicht, wie in Italien, in das höfische Festwesen integriert wurde. Vgl. dazu Magoun 1938, S. 22.

<sup>234</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 199.

<sup>235</sup> Zu dieser im Jahr 1580 erschienenen Abhandlung siehe weiter oben Anm. 200.

Dies ist besonders beim Calcio gefragt, denn ohne diesen (inneren) Frieden wäre es nicht ein gefälliger Wettstreit zwischen Edelleuten, sondern eine tolle Rauferei verrückter Tiere, und wer sich so verhielte, würde bei allen Adligen in der Stadt als ehrlos erachtet.«<sup>236</sup>

Wutanfälle aufgrund körperlicher Schläge und Verletzungen, so lässt sich diesem Zitat entnehmen, gehörten also durchaus zum Spiel. Es galt jedoch, Angriffe auf die eigene Unversehrtheit innerlich zu kontern, indem sie nicht mit gleichen Mitteln, sondern möglichst mit einer zur Schau gestellten Lässigkeit (*sprezzatura*) gekontert wurden. Im Unterschied zum ungefälligen Betragen schlichter Gemüter zeichnete sich der adlige *calciori* dadurch aus, dass er sich »im Griff« hatte, sofern es ihm gelang, Zornaufwallungen und Aggressionen nicht nach außen und gegen andere zu richten. Je schwerer die Befolgung dieser Forderung war, desto würdiger erschien das hieran geknüpfte Verdienst. Die Härte des Spiels war somit zweifach gegeben, ebenso in den körperlichen Aktionen wie auch in den geforderten Reaktionsweisen der Spieler. Während die äußeren Spielabläufe durch den Oberaufseher und seine Schiedsrichter kontrolliert wurden, gab es keinen *proeditore* für die standesgemäße Selbstbeherrschung der einzelnen Akteure. Diese Aufgabe musste von jedem Spielteilnehmer selbst bewältigt werden, und an der Art, wie er spielte – den Ball führte, Angriffe setzte und parierte, Anstrengungen und Schmerzen ertrug, einen kühlen Kopf bewahrte etc. – ließ sich ablesen, wie würdig und edelmüttig er tatsächlich war. Ließ er sich dagegen hinreißen und zahlte er mit gleich Münze zurück, wenn er überhart angegriffen oder beleidigt wurde, dann galt er bald als ehrlos und wurde nicht mehr berücksichtigt. Nur der Edelmann wusste sich im friedlichen Wettstreit zu beherrschen und als Kunstwerk seiner selbst in Szene zu setzen.

Auf der anderen Seite bot das auf diese Weise selbstgeregelte Spiel, das sich deutlich von den wilden Raufereien des volkstümlichen Fußballspiels auf den britischen Inseln<sup>237</sup> unterschied, auch eine Möglichkeit, »die Menschen ›von den schwierigsten Affekten (zu; F.B.) befreien«<sup>238</sup> und sie von ihrer Schwermut abzulenken. Angesichts der Trauer über den Verlust eines verbindlichen Bezugspunktes für die Deutung der Welt, die im christlichen Glauben des Mittelalters noch fest verankert war, bot das Spiel die Möglichkeit einer neuen Bedeutungsstiftung

<sup>236</sup> Bardi, zit. nach Bredekamp 2006, S. 125.

<sup>237</sup> Vgl. anschaulich dazu die heute noch zu Beginn der Fastenzeit in Derbyshire und auf den Orkney-Inseln praktizierte Tradition des Shrovetide-Fußballs, der in seiner historischen Entwicklung dargestellt ist bei Marples 1954.

<sup>238</sup> So Bredekamp unter Bezugnahme auf Giorgio Coresio, der im Jahr 1611 eine kulturtheoretische Abhandlung des antiken *harpastum* und des *calcio fiorentino* in griechischer und lateinischer Sprache verfasst hatte. Bredekamp 2006, S. 126.

als gleichsam profane Kompensation des Referenzverlustes. Innerhalb der Grenzen des Spiels konnten sich die Akteure erproben und darstellen, ohne durch eine höhere göttliche oder fürstliche Macht gebunden zu sein. War das theologische und politische Denken im Mittelalter noch streng daran gebunden, dass die ständische Gliederung der Gesellschaft einer von Gott gewollten Ordnung entsprach, bei der jeder einzelne seinen natürlichen Platz im Weltbau einnahm – »wie die himmlischen Thronen und Mächte der Engelhierarchie«<sup>239</sup> –, so lockerten sich diese Grenzen während des Spiels. Zwar blieb man unter seinesgleichen, jedoch war es möglich, sich durch besonders kraftvolle oder virtuose Spielaktionen von seinen Mit- und Gegenspielern abzugrenzen. Ein hoher Grad von Aufmerksamkeit war den Spielern gewiss, wenn man bedenkt, dass etwa im 16. und 17. Jahrhundert anlässlich von Hochzeitsfesten der Familie Medici bereits zwischen zwanzig- und vierzigtausend Zuschauer bei den Spielen anwesend waren.<sup>240</sup> Ähnlich wie Dichter, Heerführer, Fechtmeister und andere Zelebritäten »eine neue Art von Geltung nach außen«<sup>241</sup> für sich beanspruchten, waren auch die *calciatori* um ihren guten Ruf bemüht. In ihrem Ehrgeiz standen sie den anderen Berühmtheiten ihrer Zeit kaum nach – auch wenn für den *calcio fiorentino* kein Fall überliefert ist, »der an die Vergötterung streife«<sup>242</sup>. Der persönlich errungene Ruhm im Spiel trug freilich dazu bei, die feinen Unterschiede auf der Bühne der Selbstdarstellung zum eigenen Vorteil zu betonen. Gerade am Hof, wo Neid, Verleumdung, Schmeichelei und jegliche Art von Betrug gediehen, erschien es unerlässlich, sich gegenüber Konkurrenten in ein möglichst gutes Licht zu stellen.

Für die weniger herausstechenden Spieler und Festteilnehmer bot der *calcio* immerhin die Möglichkeit der Entlastung und Zerstreuung. Auch wenn sicherlich nicht alle Florentiner von barocker Melancholie betroffen waren, trug der *calcio* in den meisten Fällen dennoch zur allgemeinen »Gemütserhellung«<sup>243</sup> bei. Die Zuschauer und Spieler nahmen bereitwillig am Festgeschehen teil, das eine unterhaltsame Abwechslung gegenüber den Üblichkeiten des Alltags versprach. Das Rahmenprogramm wurde, je nach Anlass, immer aufwendiger gestaltet, wobei gerade die Familien bürgerlicher Herkunft – wie die Medici in Florenz, die Bentivoglio in Bologna oder die Baglioni in Perugia – ihren erworbenen Status dadurch aufzuwerten versuchten, dass sie ihre verschwenderische

<sup>239</sup> Vgl. dazu Huizinga 2006, S. 75.

<sup>240</sup> Vgl. Bredekamp 2006, S. 192 und S. 207.

<sup>241</sup> So die Charakterisierung des »modernen Ruhms« bei Burckhardt 2009, S. 115.

<sup>242</sup> Vgl. ebda., S. 117. Laut Burckhardt ist übrigens Petrarca ein gutes Beispiel für »den neuen, früher nur für Helden und Heilige vorhandenen Weihrauch«. Ebda.

<sup>243</sup> Vgl. Bredekamp 2006, S. 126.

Großzügigkeit bereitwillig zur Schau stellten. Anlässlich der Hochzeit des Großherzogs Ferdinando mit Christine von Lothringen im Jahr 1589 berichtet Ainolfo de Bardi von einer Speisung der Spieler vor den Augen der Zuschauer:

»Und nach dem Calcio wurden von Pagen des Großherzogs auf drei Tafeln Zuckerfrüchte und andere höchst delikate Backwaren sowie kostbare Weine herbeigetragen (...). So groß war der Überfluss, dass man sie auf die so zahlreichen Tribünen warf, mit einer großen Fülle von verschiedenen und kostbaren Weinen, alle weiß, in Silberflaschen befördert, und die Fülle war so groß, dass sie jedermann bewunderte.«<sup>244</sup>

Diese Art der »Luxuspropaganda«<sup>245</sup> trug nicht nur zur Gemeinschaftsbildung bei, sondern war zugleich eine wirksame Demonstration der Macht des fürstlichen Souveräns. Im Rahmen der Politik der Machterweiterung spielte die Kunst der Feste eine wichtige Rolle. Dies lässt sich unter anderem daran ablesen, dass vor allem seit dem 16. Jahrhundert ausführliche Berichte und bildliche Darstellungen höfischer Feste in Auftrag gegeben wurden, die das subtile Wechselspiel von Macht und Kunst in mitunter aufwendig gestalteten Folianten veranschaulichten, um auch Außenstehende beeindrucken zu können: »Es ging um die Macht des Fürsten, Kunst zu schaffen, und gleichzeitig um diese Kunst als direkten Spiegel seiner Erhabenheit, Großzügigkeit und seines Geschmacks – und damit seines Rechts auf Herrschaft.«<sup>246</sup> Die immer aufwendigere Inszenierung des *clacio fiorentino*, zu dessen Höhepunkt die Eingangsprozession sowie das abschließende Festbankett gehörten, ließ die Bevölkerung nur noch als Zuschauer und Almosenempfänger teilhaben, während die *nobili* als Akteure des Spiels sowie beim abendlichen Bankett unter sich blieben. Für dieses »Doppelspiel von sozialer Abschottung und Gemeinschaftsstiftung«<sup>247</sup> finden sich bereits Beispiele in der griechischen und römischen Antike. Die Sicherung und Ausweitung der Herrschaft durch demonstrative Wohltätigkeit erfolgte schon damals entweder freiwillig, etwa bei Übernahme eines öffentlichen Amtes, oder aufgrund festgelegter Verpflichtungen. Als *euergetes*<sup>248</sup> galt derjenige, der seinen Reichtum

<sup>244</sup> Bardi, zit. nach Bredekamp 2006, S. 109.

<sup>245</sup> Brdekamp 2006, S. 110. Ähnlich wie in der heiligen Messe Brot und Wein geteilt werden, dient der gemeinsame Verzehr köstlicher Speisen der öffentlichen Beglaubigung gesellschaftlicher Zusammengehörigkeit.

<sup>246</sup> Strong 1991, S. 244.

<sup>247</sup> So Bredekamp 2006, S. 111.

<sup>248</sup> Folgt man Paul Veyne, so handelte es sich beim Euergetismus um eine Form des politischen Handelns, das mit dem Wandel von der demokratischen Verfassung der klassisch-griechischen Zeit zur Honoratiorenherrschaft während des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit entstand. »Der Euergetismus bedeutet also, dass die Entscheidungen über bestimmte öffentliche

verwendete, um öffentliche Baumaßnahmen oder Vergnügungen zu finanzieren, die der Allgemeinheit zugutekamen. Die Gönner verfolgten freilich nicht in erster Linie selbstlose Interessen und ihre Hauptabsicht lag auch nicht darin, durch öffentliche Spiele die Öffentlichkeit zu entpolitisieren – wie Juvenals berühmtes Wort von *panem et circensis* nahelegt.<sup>249</sup> Zwar festigten die Mitglieder der höheren Stände ihre politische Führungsrolle gegenüber dem Volk durch ihre Wohltaten, doch ging es nicht darum, die eigene Vorrangstellung zu erkaufen. Der Euergetismus wurde vielmehr als soziale Geste ihrer natürlichen Überlegenheit verstanden. Um die sozialen Unterschiede zu wahren und die politischen Verhältnisse zu stärken, verpflichteten sich die Honoratioren nicht zu ostentativem Konsum, sondern zu ostentativem Mäzenatentum. Hierbei standen die unterschiedlichen Wohltäter durchaus in Konkurrenz zueinander und überboten sich in ihrer Großzügigkeit, die es erst ermöglichte, soziale Anerkennung und Distanz zu wahren. Das Volk, das die kollektiven Gaben bereitwillig annahm, bekräftigte damit zugleich die soziale Überlegenheit und politische Führungsrolle der Nobilität, die »immer raffiniertere, unvorstellbarere Formen von Großzügigkeit«<sup>250</sup> ersann.

Man kann mit Paul Veyne in diesem Zusammenhang durchaus von einer Form der »sanften Gewalt« beziehungsweise einem »versteckten oder latenten Klassenkampf«<sup>251</sup> sprechen. Für das hier verfolgte Anliegen ist vor allem wichtig, dass die Festivalisierung des öffentlichen Lebens auf der Grundlage der Entscheidungs- und Verfügungsgewalt von einzelnen Mitgliedern einer bevorzugten Klasse erfolgte, die aufgrund ihrer Wohltaten eine quasi natürliche Superiorität für sich beanspruchten. Die gewährten Zuwendungen und Güter dienten insbesondere der eigenen Privilegierung. Dieses Modell konnte solange auf Zustimmung zählen, wie Aufgaben der öffentlichen Förderung und Fürsorge noch nicht von staatlichen Institutionen wahrgenommen werden konnten, da diese noch nicht existierten. Beim *calcio* und ähnlichen öffentlichen Festlichkeiten inszenierten die Fürsten und Mäzene ihre Souveränität, wobei freilich das zuschauende Volk von diesem Spektakel noch nicht ganz ausgeschlossen war, wie später im *ancien régime*, in dem die repräsentative Öffentlichkeit nahezu auf das abgeschirmte Hofleben eingeschränkt war.<sup>252</sup> Beim höfischen *calcio fiorentino* war es daher umso wichtiger,

Güter, welche Mäzene finanzieren, von diesen selbst getroffen werden und der Souveränität des Staates entzogen werden.« Veyne 1994, S. 25.

<sup>249</sup> »(...) denn das Volk, welches früher Oberbefehl und Fasces verlieh, Legionen, kurz alles, jetzt aber hält es sich zurück und wünscht nur ängstlich zwei Dinge: Brot und Spiele«. Juvenalis, *Satiren*, S. 214 (Satura X, 77–81).

<sup>250</sup> Vgl. Veyne 1994, S. 23.

<sup>251</sup> Vgl. ebda.

<sup>252</sup> Als extremes Beispiel gelten die Repräsentationsformen des französischen Königs Ludwig XIV., der seine adelige Entourage, Minister und

dass die vom Spielgeschehen selbst ausgeschlossenen Zuschauer den festlichen Repräsentationsraum des Adels nicht beeinträchtigten und ihre passive Rolle bereitwillig annahmen. Leider gibt es kaum Zeugnisse darüber, wie der Übergang vom republikanischen zum höfischen *calcio* gelang, durch den die Stadtbewohner von Akteuren zu Nebendarstellern wurden. Allerdings finden sich schon bald Berichte über Störungen und Zwangsmaßnahmen, aus denen deutlich wird, dass Zuwiderhandlungen gegen die strenge Ordnung des Zeremoniells durchaus vorkamen. Ob diese Verstöße bewusst herbeigeführt wurden oder aber einem übergroßen Interesse auf engem Raum geschuldet waren, lässt sich nicht eindeutig rekonstruieren. Es spricht jedoch einiges dafür anzunehmen, dass »in der Störung ein politischer Anspruch mitschwang«<sup>253</sup>. Angeichts der getroffenen Ordnungsmaßnahmen und Strafandrohungen ist davon auszugehen, dass der Grat des Spiels als Form der Repräsentation einerseits oder als Anlass für Rebellion andererseits denkbar schmal war, wie übrigens auch frühere Beispiele aus der Antike zeigen.<sup>254</sup> In jedem Fall wurden gegen Störer und Aufrührer harte Sanktionen ausgesprochen, wie etwa gegen jenen Polizeikorporal, der im Jahr 1707 während eines Spiels einen Ruhestörer schon auf dem Platz verhaften wollte und dadurch eine noch größere Unruhe auslöste, woraufhin der Ordnungshüter gleich am selben Tag vor dem Brunnen von Santa Croce auf die Streckfolter gespannt werden sollte.<sup>255</sup> Auch wenn der arme Ordnungshüter schließlich begnadigt und »nur« seines Dienstes enthoben wurde, zeigt diese Begebenheit, dass der Adel keine Beeinträchtigungen des festlichen Rahmens duldet. Die Selbstinszenierung der *nobilis* war inzwischen so wichtig und ernst geworden, dass dem Volk ein Wechsel seiner bloß zuschauenden Rolle verwehrt blieb. Eignete sich der *calcio fiorentino* bereits zur Zeit der Republik zur »Entlastung«<sup>256</sup> der politi-

Staatssekretäre in seinem Schlafgemach empfing, während er sich ankleidete oder frühstückte. Der Schlafräum bildete nicht nur die räumliche Mitte des Hofes in Versailles, sondern zugleich das Herrschaftszentrum des Königtums. Durch diese raffinierte Form der Inszenierung war die politische Öffentlichkeit vollständig und für alle Beteiligten erkennbar auf die Person des Königs konzentriert. Vgl. ausführlicher dazu Elias 1969, S. 141–146.

<sup>253</sup> Bredekamp 2006, S. 120.

<sup>254</sup> »Die aus politischer Entmündigung und sozialer Unterdrückung resultierende Anstauung der Aggressionen endete in der Antike nicht immer nur in tumultuarischen Ausbrüchen der Masse. Häufig genug konnten die Klassengesetze nicht mehr ›auf der Rennbahn ausgefochten‹ werden, sondern hatten ›blutige Nachspiele, Straßenkampf, Aufruhr und mit massenhaften Menschenopfern niedergehaltene Empörung zur Folge.« Verspohl 1976, S. 80.

<sup>255</sup> Vgl. zu diesem Beispiel Bredekamp 2006, S. 123.

<sup>256</sup> Der Verfasser politischer Satiren, Traiano Boccalini, entlehnte den Begriff »Entlastung« (*sfogamento*) der Seelenlehre Petrarcas und verwendete ihn

schen Verhältnisse, so galt dies für die Zeit des mediceischen Prinzipats in besonderer Weise, wie der Sammler und Interpret von Dokumenten über Festveranstaltungen, Johann Christian Lünig, bereits im Jahr 1720 beobachtete:

»Nachdem das Volck zu Florentz der fürstlichen Regierung und Monarchischen Staats allmählich gewohnet worden, leben sie mit ihrem Hertzog gar friedlich und ruhsam. Man amusiret sie auch zu Vergessung aller Meuterey mit mancherlei Zeit-Vertreib. Der Winters haben sie *il Givo-co del Calcio*, und siehet man sie alle Tage von Epiphania biß zum Ende des Carnevals mit ihrem *Principe di Calcio*.«<sup>257</sup>

Von der Abkühlung politischer Rivalitäten bis zur öffentlichen Selbstdarstellung sowie zum gemeinschaftsstiftenden Zeitvertreib der »guten Gesellschaft« – so könnte man den Entwicklungsgang des *calcio fiorentino* grob charakterisieren und auf entsprechende Parallelen hinweisen, die in ähnlicher Weise auch für die Herausbildung des modernen Sports typisch waren. So gehörten schon seit der frühen Neuzeit volkstümliche Spiele, Kraft- und Geschicklichkeitsübungen sowie Tierwettkämpfe (*blood sports*) in England zum regelmäßigen Unterhaltungsangebot anlässlich jahreszeitlicher Feste und Messen, die im so genannten »Book of Sports«<sup>258</sup> aus dem Jahr 1617 begrifflich vorausgreifend Erwähnung finden. Vorausgreifend deshalb, weil es sich bei den genannten Übungen und Wettbewerben – Tanz, Bogenschießen, Lauf- sowie Springwettbewerbe, Tierhatzen u.a. – nicht um Sportdisziplinen im modernen Sinne handelte.<sup>259</sup> In Anlehnung an Norbert Elias könnte man diesen Umstand

schließlich als Begründung für die Einführung des *calcio*: »Und weil es in der Freiheit, die voll sei mit von widerwärtigem Ekel trächtigen Geistern, unmöglich wäre, dass nicht eine gewisse Entlastung eintrete, sagten die politisch Denkenden, dass die Florentiner Republik das Spiel des Calcio mit bewundernswürdiger Klugheit unter ihren Bürgern eingeführt hatte.« Boccalini, zit. nach Bredekamp 2006, S. 128.

<sup>257</sup> Lünig, zit. nach Bredekamp 2006, S. 131 (Hervorhebungen im Original).

<sup>258</sup> Hierbei handelt es sich um ein Dekret des englischen Königs James I., in dem aufgelistet wird, welche Freizeitvergnügungen an Sonn- und Feiertagen ausgeübt werden durften beziehungsweise verboten waren. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist die frühe Verwendung des Terminus »Sport« entscheidend. Der vollständige Titel der 1633 veröffentlichten Verlautbarung lautet: »The King's Majesty's declaration to his subjects concerning lawful sports to be used.« Vgl. dazu Tait 1917, S. 561 (Hervorhebung F.B.).

<sup>259</sup> Im Rückblick fehlten den hier angesprochenen volkstümlichen Vergnügungen und Übungen entscheidende Charakteristika des modernen Sports. Während die »Weltlichkeit« bereits ausgeprägt war, galt dies nicht für die Merkmale der »Gleichheit«, »Spezialisierung«, »Rationalisierung«, »Bürokratisierung«, »Quantifizierung« sowie des »Rekordstrebens«, die laut Guttmann den modernen Sport seit dem 19. Jahrhundert kennzeichnen. Schon aus

dadurch bezeichnen, dass der Sport als »Begriff« bereits sehr viel früher existierte als seine ausgebildete »gesellschaftliche Erscheinung«<sup>260</sup>. Da zudem der *calcio fiorentino* – ähnlich wie Turnier, Tanz und Theater – aufgrund seiner öffentlichen Darstellungsfunktion niemals bloß Zeitvertreib im modernen Sinne war, wäre es falsch, ihn unter die Kategorie des Sports zu fassen. Es bedurfte weiterer einschneidender gesellschaftlicher Veränderungen, bis der Sport als zunächst private Freizeitbeschäftigung der englischen Aristokratie und ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als friedlicher Wettbewerb<sup>261</sup> auch innerhalb bürgerlicher und proletarischer Kreise öffentlich in Erscheinung treten konnte. Zwar ermöglichten die frühbürgerlichen Verhältnisse in den norditalienischen Stadtstaaten seit dem 13. Jahrhundert die Integration humanistischer Gedanken in die adelige Hofkultur; und der frühkapitalistische Tauschverkehr sorgte dafür, dass neue Märkte erschlossen, Banken und Börsen gegründet sowie überregionale ökonomische Verbindungen geknüpft wurden. Freilich blieb die politische Ordnung weitgehend unangetastet und – nach kurzen republikanischen Anflügen – insgesamt hierarchisch strukturiert. Für die Trennung öffentlicher und privater Elemente, die einen freien Zeitvertreib (*desport*) erst möglich machten, bedurfte es zunächst der Herausbildung staatlicher Institutionen – wie Bürokratie, Militär und Gerichtsbarkeit –, die nicht mehr an einzelne Fürsten oder Monarchen gebunden waren und dadurch eine »Versachlichung der persönlichen Herrschaftsbeziehungen«<sup>262</sup> bewirkten. Zu einer allgemeinen Bedeutungsaufwertung privater Interessen kam es erst, nachdem

diesem Grund ist die frühe Begriffsverwendung nicht einfach gleichzusetzen mit ihrer heutigen Begriffsbedeutung. Gleichwohl ist bemerkenswert, dass das Moment der »Entlastung« auch für den *calcio fiorentino* bereits im 17. Jahrhundert hervorgehoben wird. Bei Guttmann bleibt dieser Abschnitt der Sportentwicklung übrigens unberücksichtigt. Vgl. dazu Guttmann 1979, S. 25–62. Zur Entwicklung der »Sports der Frühen Neuzeit« in England sowie zum »Niedergang der agonalen Kultur« auf dem europäischen Kontinent nach dem Dreißigjährigen Krieg vgl. Eisenberg 1999, S. 25–36 sowie S. 81–95.

<sup>260</sup> Vgl. dazu Elias 2003 a, S. 231. Über den etymologischen Zusammenhang zwischen dem englischen Begriff »*sport*« sowie dem altfranzösischen »*desport*« vgl. ebda.

<sup>261</sup> Zur ökonomischen und politischen Maxime der friedlichen Konkurrenz (*doux commerce*), die in England »nicht nur die Wirtschaft, sondern auch das gesellschaftliche System der Statuszuweisung« betraf, vgl. Eisenberg 1999, S. 58.

<sup>262</sup> Vgl. Habermas 1984, S. 31. An späterer Stelle heißt es: »Öffentlich« in diesem engeren Sinne wird synonym mit staatlich; das Attribut bezieht sich nicht mehr auf den repräsentativen ›Hof‹ einer mit Autorität ausgestatteten Person, vielmehr auf den nach Kompetenzen geregelten Betrieb eines

das öffentliche Wohl nicht mehr durch die staatliche Obrigkeit allein repräsentiert, sondern zunehmend auch durch die sich auf dem Markt begegnenden Bürger beeinflusst wurde:

»Die privatisierte wirtschaftliche Tätigkeit muss sich an einem unter öffentlicher Anleitung und Aufsicht erweiterten Warenverkehr orientieren; die ökonomischen Bedingungen, unter denen sie sich nun vollzieht, liegen außerhalb der Schranken des eigenen Haushalts; sie sind zum ersten Mal von allgemeinem Interesse.«<sup>263</sup>

Erst die Herausbildung der öffentlich relevant gewordenen Privatsphäre, die in der sich rasch modernisierenden englischen Gesellschaft schon im 17. Jahrhundert an Bedeutung gewann, bildete den Nährboden für jene spezifische Modernität, die man für die Entwicklung des Sports üblicherweise mit dem 19. Jahrhundert verbindet. Damit die »sports« nicht bloß ein privater Zeitvertreib der Oberschicht blieben, sondern ein öffentliches Gut werden konnten, war es notwendig, dass die Sphären der Öffentlichkeit sowie des Privaten sich annäherten. In England boten hierfür besondere Umstände wie der früh ausgebildete Parlamentarismus, die schwungvolle Industrialisierung sowie die relative Durchlässigkeit der sozialen Grenzen zwischen Adel und Bürgertum vergleichsweise gute Voraussetzungen. In Florenz hingegen, das bis ins 18. Jahrhundert unter der Herrschaft der Medici stand, blieben die Interessen des Staates an die Interessen des Hofes gebunden. Selbst wenn dem *calcio fiorentino* attestiert werden kann, dass er zu keiner Zeit vollständig gebändigt wurde und ein Quell »anarchischer Energie«<sup>264</sup> blieb, dessen Vitalität und Widerstandskraft niemals ganz versiegte, so bleibt doch festzuhalten, dass die Gesamtrichtung der Entwicklung von einem populären Spiel zu einem symbolischen Träger von Herrschaft unumkehrbar blieb.

In die Regierungszeit des letzten Medici – Gian Gastone (1723–1737) – fallen auch die letzten Berichte über die Durchführung von Prachtspielen auf der Piazza di Santa Croce. In Kenntnis der Geschichte des Fußballs erscheint es fast schon prophetisch, dass die fünfte Wiederauflage von Bardis *Discorso*<sup>265</sup> im Jahr 1766 an die englischen Kaufleute von Livorno gerichtet war, die kurz darauf in der norditalienischen Küstenstadt einen *calcio* zu Ehren des Großherzogs Leopold II. ausrichteten, »der nicht mehr von Einheimischen, sondern von der ›vortrefflichen englischen Nation‹ durchgeführt wurde.«<sup>266</sup> In dem Maße, wie der *calcio* auch über die Stadtgrenzen von Florenz hinaus gespielt wurde, verlor

mit dem Monopol legitimer Gewaltanwendung ausgestatteten Apparats.«  
Ebda., S. 32.

<sup>263</sup> Ebda., S. 33.

<sup>264</sup> Bredekamp 2006, S. 146.

<sup>265</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 198 und Anm. 200.

<sup>266</sup> Vgl. Bredekamp 2006, S. 64.

er in seiner Herkunftsstadt immer mehr an Bedeutung. »Mit dem Ende des mediceischen Staats-Calcio geriet der Calcio ins Abseits.«<sup>267</sup> Zu einer Versportlichung des Spiels kam es jedoch erst, nachdem es im 19. Jahrhundert in England heimisch wurde und als *rugby, football* beziehungsweise *soccer* zu einer Sache der Erziehung an einigen Eliteschulen und Universitäten avancierte.<sup>268</sup>

## 10. Reheroisierung

Schon bald nach der Einnahme von Florenz durch die kaiserlichen Truppen im Jahr 1530 und die dadurch ermöglichte Rückkehr der Medici in ihre Heimatstadt wurde der Florentiner Bildhauer Baccio Bandinelli damit beauftragt, eine Herkules-Statue anzufertigen, die an markanter Stelle auf der *Piazza della Signoria* ihren Platz finden sollte. Bandinelli beabsichtigte, dem am gleichen Ort bereits befindlichen »David« seines künstlerischen Vorbildes und Konkurrenten Michelangelo, eine noch bedeutendere Statue entgegenzustellen. 1534 wurde seine Zweifigurengruppe »Herkules tötet Cacus« den Florentinern präsentiert, ohne jedoch überzeugen zu können. Im Vergleich zum »David« Michelangelos blieb Bandinellis Werk zweitklassig.<sup>269</sup> Die breite Ablehnung, die Bandinellis Werk hervorrief, bezog sich freilich nicht nur auf die künstlerische Ausführung. Anlass zur Kritik bot insbesondere die gewählte Ikonographie, die »aus dem *Hercules florentinus* einen *Hercules medicus* gemacht hatte«<sup>270</sup>.

Verständlich wird dieser Vorwurf, wenn man daran erinnert, dass Bandinelli nahezu zwanzig Jahre zuvor, anlässlich des Einzugs des ersten Medici-Papstes Leo X. in Florenz, bereits eine Herkules-Statue geschaffen hatte, die schon damals den »David« Michelangelos übertreffen sollte, was jedoch nach allgemeiner Einschätzung ebenso misslungen war.<sup>271</sup>

<sup>267</sup> Ebda.

<sup>268</sup> Vgl. dazu Walvin 1994, S. 32–51.

<sup>269</sup> So urteilte der zeitgenössische Künstler und Kunsthistoriker Giorgio Vasari kurz nach der Enthüllung der »Herkules-Cacus-Statue«: »Der David von Michelangelo entzieht dem Herkules von Baccio viel Lob, dadurch dass er neben ihm stehe und der schönste Gigant sei, der je geschaffen wurde.« Zit. nach einer Übersetzung von Greve 2008, S. 113, Anm. 2.

<sup>270</sup> Ebda. (Hervorh. im Original).

<sup>271</sup> Die bronzefarbene Herkules-Statue, die aus Stuck gefertigt war, wurde kurz nach dem Einzug Leos X. vernichtet. Das Gemälde vom Einzug des Papstes auf der *Piazza della Signoria* im ersten Geschoss des *Palazzo Vecchio*, das 1561 von Giorgio Vasari und Giovanni Stradano – also 46 Jahre nach dem dargestellten Ereignis – vollendet wurde, ist das einzige bildliche Zeugnis dieser Skulptur.

Für die Wahl des Herkules als zentrales Motiv sprachen unterschiedliche Gründe: Zum einen galt der antike Herkules respektive Herakles zu jener Zeit als unumstrittene Heldenfigur, wie die zahlreichen Darstellungen in bildkünstlerischen und literarischen Werken belegen. Dies war keineswegs selbstverständlich, da für die Renaissance ein einheitliches oder verbindliches Konzept des Helden beziehungsweise des Heldentums nicht existierte.<sup>272</sup> Der griechisch-römische Heros übernahm somit eine Sonderrolle und war dementsprechend als Zentalmotiv zur Veranschaulichung klassischer Tugenden vor allem der Ehre, der Stärke sowie des Großmutes äußerst populär. Zum anderen bezeugte die Herkules-Figur die enge Verbindung zwischen der Stadt Florenz, die den Heros in ihrem Siegel führte (*Hercules florentinus*), und dem Medici-Papst, der sich geschichtsbewusst Leo nannte, um damit auf den ersten der zwölf Kämpfe des antiken Helden hinzuweisen, in dem dieser den nemeischen Löwen besiegte (*Hercules medicus*). Die Bandinelli-Statue zu Ehren Leos X. erfüllte somit den ikonographischen Zweck, nicht nur den Papst als Vertreter herkulischer Tugenden zu preisen, sondern zugleich dessen enge Verbindung mit seiner Heimatstadt herausstellen. Doch was im Jahr 1515 nach der erzwungenen Wiederzulassung der Medici in Florenz noch positiv aufgenommen worden war, erregte 1534 – vier Jahre nach der Kapitulation und dem gleichzeitigen Ende der Republik – nachhaltigen Anstoß. Die Neukonzeption des *Hercules medicus* als Zweifigurengruppe, die den Heros als Mörder des Hirten und Höhlenbewohners Cacus darstellt, traf auf allgemeine Ablehnung und sorgte für spöttische Kommentare, die in Versform an den Sockel des Kunstwerks geheftet wurden.<sup>273</sup> Nicht nur stellte man die ästhetische Qualität der Bandinelli-Statue in Frage, sondern man kritisierte auch die politische Haltung ihres Schöpfers, der sich im Unterschied zu Michelangelo, welcher sich für die Verteidigung der Republik eingesetzt hatte, bereits frühzeitig auf die Seite der Medici geschlagen hatte. Vor diesem Hintergrund erscheint der »David« des Michelangelo wie ein republikanisches, Bandinellis »Herkules-Cacus-Gruppe« hingegen wie ein herzogliches Kunstwerk. Dies wird ikonographisch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der listige »David« von Michelangelo nach seinem siegreichen Kampf gegen den übermächtigen Goliath in entspannter Haltung gezeigt wird, während der »Herkules« von Bandinelli als mächtiger Sieger in Szene gesetzt wird, der den Rinderdieb Cacus für seine Tat bestraft, indem er ihn tötet.<sup>274</sup> Während

<sup>272</sup> Vgl. dazu Pfister 2013, S. 16.

<sup>273</sup> Vgl. dazu Greve 2008, S. 114–115.

<sup>274</sup> Dass Herakles im Mythos selber als Rinderdieb auftritt und bei der Tötung des Cacus das Recht des Stärkeren anwendet, passt ins Bild. Zu den Taten und Kämpfen des Herakles siehe die nachfolgenden Beschreibungen in diesem Abschnitt.

der Sieg über den Riesen Goliath an einen nur scheinbar aussichtslosen Kampf gegen einen übermächtig auftretenden Gegner erinnert, verweist die Ermordung des Cacus darauf, dass kein Mensch sich dem »Fürsten Herkules«<sup>275</sup> entgegenstellen soll.

Doch so eindeutig diese Entgegenseitung auf den ersten Blick erscheint, so verkürzt ist sie. Die Figur des Herakles wurde, wie auch andere antike Heroen, vielfältig verwendet und nicht nur im Sinne höfischer Machtsymbolik eingesetzt. Auch selbstbewusste und wirtschaftlich erfolgreiche Bürger knüpften ihre emanzipatorischen Interessen an antike Vorbilder und schmückten ihre städtischen Paläste mit paganen Bildern und Statuen, um anschaulich zu demonstrieren, dass sie ebenfalls willens waren, ein Leben ohne göttliche beziehungsweise klerikale Bevormundung zu führen. Die Figur des Herakles war auch in diesem Zusammenhang äußerst beliebt, sofern der antike Held nicht nur als Kraftprotz auftrat, sondern auch als symbolische Verkörperung edler Tugenden und menschlicher Möglichkeiten bewundert wurde. So entwickelten sich beispielsweise im Umfeld städtischer Höfe Theorien und Praktiken der Leibesübung, in denen adlige und bürgerliche Elemente individueller Vervollkommnung vereint wurden. Ausgehend von der Vorstellung, dass Nobilität durch Übung erreichbar sei, unterschied sich die neue *gymnastica aesthetica* bereits von den ritterlichen Exerzitien sowie bürgerlichen Kraft- und Geschicklichkeitsspielen. Zwar spielte die Wehrertüchtigung nach wie vor eine wichtige Rolle, jedoch gewannen Anmut und Gewandtheit im Rahmen körperlicher Ertüchtigungen zusehends an Bedeutung. Jakob Burckhardt charakterisiert die Figur des vollkommenen Gesellschaftsmenschen, der nicht nur am Hof, sondern auch in höheren Bürgerkreisen als Idealbild angesehen wurde, folgendermaßen:

»Der Cortigiano muss mit allen edlen Spielen vertraut sein, auch mit dem Springen, Wettkäufen, Springen, Ringen; hauptsächlich muss er ein guter Tänzer sein und (wie sich von selbst versteht) ein nobler Reiter. Dazu aber muss er mehrere Sprachen, mindestens Italienisch und Latein, besitzen und sich auf die schöne Literatur verstehen, auch über die bildenden Künste ein Urteil haben; in der Musik fordert man von ihm sogar einen gewissen Grad von ausübender Virtuosität, die er überdies möglichst geheim halten muss. Gründlicher Ernst ist es natürlich mit nichts von allem, ausgenommen die Waffen; aus der gegenseitigen Neutralisierung des Vieles entsteht eben das absolute Individuum, in welchem keine Eigenschaft aufdringlich vorherrscht.«<sup>276</sup>

<sup>275</sup> Zur verbreiteten Gleichsetzung »Fürst = Herkules« in der Frühen Neuzeit, vgl. Rudolph 2011, S. 57. Dass die Familie der Medici selber aus nichtadligen Verhältnissen stammte, unterstreicht nur den ausgeprägten Machtssinn und Behauptungswillen vieler ihrer Mitglieder.

<sup>276</sup> Burckhardt 2009, S. 311.

Selbst wenn Herakles nicht umstandslos als Sinnbild feinsinniger Tugenden und Ideale angesehen werden kann, da er die ihm übertragenen Aufgaben eher gewaltsam und mit roher Kraft ausführte, so galt er doch als Vertreter eines »streitbaren Adels«, der sein Schicksal selber trägt und seinen Ruhm »mit dem eigenen Herzblut erkauft«<sup>277</sup>. Diese Eigenchaften prädestinierten den antiken Heros geradezu, die neue Verbindung bürgerlicher und höfischer Elemente auch innerhalb der gymnastischen Körperschulung symbolisch zu veranschaulichen.<sup>278</sup> Ähnlich wie der antike Held im Mythos sich durch eigene Taten seine Göttlichkeit erstritt, wurde die Sache der individuellen Vervollkommenung zu einer »öffentlichen Angelegenheit« (*res publica*): »Der Kampf in geschlossener Bahn (...) ist ein Anlass, Kraft und Mut zu zeigen, welchen sich das entwickelte Individuum – abgesehen von aller Herkunft – nicht will entgehen lassen.«<sup>279</sup>

Die Figur des Herkules beziehungsweise Herakles, so lassen sich die bisherigen Überlegungen zusammenfassen, genoss hohe Wertschätzung sowohl unter Vertretern des Adels als auch unter den aufstrebenden Bürgern. Bedenkt man, dass anderen Heroen demgegenüber eine eher uneinheitliche Verehrung entgegengebracht wurde, dann ist Herakles sogar als die entscheidende Identifikationsfigur zur Zeit der »Wiedererweckung

<sup>277</sup> Vgl. Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 62 und S. 93.

<sup>278</sup> Anschaulich wird dies etwa in Darstellungen antiker Gladiatorenkämpfe aus dem 16. Jahrhundert, in denen weniger die Brutalität des Geschehens als vielmehr Momente individueller und souveräner Kraftentfaltung hervorgehoben werden. Dies gilt ebenso für ästhetische Stichwerke antiker Ring- und Faustkämpfer, die nicht nur über herkulische Körper verfügen, sondern sich selbstbewusst gegenüberstehen, um ihre individuellen Anlagen zu vervollkommen. Vgl. dazu die entsprechenden Abbildungen von Pirro Ligorio aus dem Werk *De arte gymnastica* von Hieronymus Mercurialis aus dem Jahr 1573, abgedruckt bei Verspohl 1976, S. 103. Mercurialis wirkte während der Abfassung seines Werkes als Leibarzt am Hof des Kardinals Allesandro Farnese, der die Ausgrabungen der wohl berühmtesten Herkules-Statue (*Farnese Hercules*) aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert veranlasst hatte. Diese Statue, die heute im *Museo Archeologico Nazionale di Napoli* ausgestellt ist und Herkules als mächtigen und wohldefinierten Muskelmann darstellt, befand sich zur Zeit des Aufenthaltes von Ligorio und Mercurialis im Palast von Farnese, so dass die Stichwerke und Beschreibungen antiker Wettkämpfer in *De arte gymnastica* sicherlich vom täglichen Anblick der mehr als drei Meter hohen Heldenfigur beeinflusst sein dürften. Vgl. dazu McIntosh 1984, S. 73–74. Bedenkt man zudem, dass diese Statue auch von anderen Künstlern – unter anderem Peter Paul Rubens – als ästhetisches Vorbild für eigene Arbeiten gewählt wurde, dann wird verständlich, wie das Werk des griechischen Bildhauers Glykon bis heute »stilbildend« – im wörtlichen Sinne – geworden ist.

<sup>279</sup> Burckhardt 2009, S. 292–293.

des Altertums«<sup>280</sup> anzusehen. Dies wird häufig übersehen, da die »Wiedererweckung«, die zugleich eine »Wiederentdeckung« war, nicht nur durch findige Archäologen sowie emsige Sucher antiker Zeugnisse und Schriften in Gang gesetzt wurde.<sup>281</sup> Zwar bedienten sich die *studia humanitatis* vorzugsweise wiederentdeckter Texte verlorener Klassiker, die kopiert, ediert, kommentiert und eifrig ausgetauscht wurden und nebenbei das Ansehen ihrer Bearbeiter mehrten. Allerdings profitierten nicht zuletzt auch lebensnahe und praktische Tätigkeiten wie die Künste, das Handwerk oder die *exercitia corporis* von der allgemeinen Geistesbildung. Hierüber gibt etwa die »Preisung der Hände« als schöpferisches Organ zur »Realisierung der Freiheit«<sup>282</sup> beredt Auskunft, die sich direkt gegen scholastische Spitzfindigkeiten und die als lebensfern verurteilte Kraftlosigkeit mittelalterlicher Denksysteme richtete. Von der Preisung der Hände bis zur Hochschätzung wohlgebildeter Körper war es nur ein kleiner Schritt. Vor diesem Hintergrund avancierte Herakles schließlich sogar zum leibhaften Vorbild maßgeblicher Philosophen, für die der antike Held nicht nur die Tugenden eines aktiven und selbstbestimmten Lebens, sondern darüber hinaus die menschliche Vernunft verkörperte.<sup>283</sup>

Es ist daher lohnenswert, sich mit der Figur des Herakles näher zu beschäftigen, der in der Antike kultisch verehrt und als Stifter der Olympischen Spiele sowie als Schutzgott der Gymnasien gepriesen wurde, um herauszufinden, weshalb gerade dieser Heros eine Renaissance in der just so benannten Epoche erlebte. Da diese Wertschätzung nicht allen griechischen Göttern und Halbgöttern in gleicher Weise entgegengebracht wurde, bleibt also zu fragen, warum gerade Herakles zur Verklärung und Reheroisierung geeignet erschien.

Der Begriff »Reheroisierung« spielt darauf an, dass dem antiken Heros über Epochen hinweg eine Wertschätzung zuteilwurde, die sich auf seine hervorstechende Stellung in dunkler Vorzeit besann. Diese frühe Verehrung fällt mit der Geschichte der Völkerwanderung zusammen, das heißt genauer mit den dorischen Eroberungszügen, die bis ins 11. vorchristliche Jahrhundert zurückreichen<sup>284</sup>, woraus erkennbar wird, dass die griechische Real- und die antike Sagengeschichte nicht vonei-

<sup>280</sup> So die gleichlautende Kapitelüberschrift bei Burckhardt 2009, S. 137.

<sup>281</sup> Der weiter oben als Besteiger des Mont Ventoux vorgestellte Francesco Petrarca hatte sich damit Ruhm erworben, dass er Livius' Monumentalwerk zur römischen Geschichte aus Fragmenten rekonstruiert sowie vergessene Meisterwerke von Cicero, Propertius und anderen wiederentdeckt hatte. Vgl. dazu Mann 1996, S. 11.

<sup>282</sup> Unter anderem bei Autoren wie Ficino, Bruno und Campanella. Vgl. dazu Leinkauf 2017, S. 148.

<sup>283</sup> So bei Landino und Ficino. Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen und Zitate bei Kristeller 1964, S. 358–359 und Ettlinger 1972, S. 136–137.

<sup>284</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 311 in Teil I.

nander zu trennen sind.<sup>285</sup> Zur »dorischen Kultur«, die bis zu Ioniens Aufklärung und Athens Demokratie in Griechenland bestimmend war, zählten politische und militärische Tugenden, die über Jahrhunderte das Bild vom »edlen Menschen« bestimmte:

»Die Weise, wie man in Ernst und Spiel das Waffenhandwerk übt, die Begriffe von Mannesehre und angeborenem Adel, die ständische Gliederung der Gesellschaft, die Zurückdrängung des Weibes und ihr notwendiges Korrelat (*sic!*), die Knabenliebe, die Verachtung des Handwerks und die adligen Passionen für Jagd und Pferd, das alles ist dorisches Gewächs.«<sup>286</sup>

Die hier beschriebenen Eigenschaften und Praktiken bergründeten den Ruhm des handelnden Helden als Mensch. Zur göttlichen Figur wurde Herakles jedoch erst, als die griechischen Geschlechter und Stämme begannen, sich auf ihn als »Vorkämpfer des Volkstums«<sup>287</sup> zu berufen. Die Errichtung zahlreicher Tempel und Kultstätten sowie die Ausrichtung von Heraklesspielen belegen anschaulich, dass der antike Held nicht nur als Vorbild edler Mannestugenden, sondern vor allem als Übermensch verehrt wurde, der sich seine Göttlichkeit selbst erstritt. Hiervon erhoffte man, einen eigenen Anteil zu gewinnen. »Der höchste Gott im Himmel hat einen Sohn, der allzeit bereit ist, den Menschen hilfreich beizuspringen, und der die Kraft hat aus jeder Not und Gefahrde zu erretten.«<sup>288</sup> Freilich hatten wir gesehen, dass diese Hoffnung durchaus widersprüchlich blieb, da die verzauberten Helden nicht nur als übermächtige Ahnherren verehrt, sondern ebenso gefürchtet waren.<sup>289</sup> Als Wiedergänger, die scheinbar jederzeit aus der Unterwelt emporkommen konnten, waren die Heroen zugleich stärker und unbarmherziger als die Lebenden, weshalb Ehrerbietung und Angst durchaus eng beieinander lagen. Der Begriff »*repraesentatio*« als rückholende Vergegenwärtigung bringt dies bis heute zum Ausdruck.

In der Renaissance-Rezeption, die hoffnungsvoll das Göttliche mit dem Irdischen zu verbinden trachtete, faszinierte die Figur des Herakles vor allem als Gründungsheros der westlichen Zivilisation. Die von dem antiken Helden zu verrichtenden Arbeiten und Kämpfe, die auf einen realgeschichtlichen Hintergrund verweisen, betreffen die Auseinandersetzungen zwischen Mensch und Natur, die der Sage nach erfolgreich

<sup>285</sup> Diese Auffassung vertritt Wilamowitz-Möllendorff, der die Figur des Herakles als dorische Schöpfung ansieht: »Die Hellenen, d. h. also die autochthone Bevölkerung hat den Herakles nicht gekannt.« Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 20.

<sup>286</sup> Vgl. ebda., S. 18.

<sup>287</sup> Ebda., S. 34.

<sup>288</sup> Ebda., S. 37.

<sup>289</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 202 sowie Anm. 464 in Teil I.

gemeistert wurden. Doch von Beginn an zeigte sich, dass dieser Triumph seinen Preis forderte, den der Heros als menschlicher Gott beziehungsweise göttlicher Mensch entrichten musste, da er die ihm auferlegten Strapazen zwar ertrug, dabei jedoch an Leib und Seele litt. Bleibt diese Seite ausgespart, wenn Herakles einseitig als Triumphator und Machtfigur literarisch oder bildkünstlerisch dargestellt wird, dann stellt sich um so mehr die Aufgabe, das Heroenwerk zu entmythologisieren beziehungsweise zu enttherrlichen. Denn selbst wenn anzuerkennen ist, dass die Strahlkraft dieses Helden über lange Jahrhunderte ungebrochen war, gilt es, einen aufgeklärten Umgang mit dem scheinbar ungebrochenen Ruhm dieser Identifikationsfigur zu finden. Das große allgemeine Bedürfnis nach Identifikation mit diesem Heros bildet daher den Ausgangspunkt der nachfolgenden Überlegungen, bevor auf die dunklen Aspekte des Herakles-Mythos näher einzugehen ist, die zugleich die »andere Seite« der Zivilisationsarbeit ansprechen. Ehe also der Doppelcharakter des Herakles als personifizierte Verkörperung von »Todes- und Lebenstrieb«<sup>290</sup> aufgezeigt werden kann, der nicht nur schafft und aufbaut, sondern ebenso zerstörerisch wirkt, gilt es zunächst, die sagenhaften Züge seines Wirkens vorzustellen.

Neben den literarischen Quellen aus der Frühzeit, vor allem den Tragödien des Sophokles und Euripides<sup>291</sup>, ist insbesondere Hegel zu nennen, der in Bezug auf Herakles hervorhebt, dieser habe »durch seine Tugend (...) den Himmel errungen. Die Heroen daher sind nicht unmittelbar Götter; sie müssen erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen.«<sup>292</sup> In spätere Darstellungen, wie etwa in den bereits erwähnten Schriften von Preller und Kerényi<sup>293</sup>, wird dieser Gedanke vertieft und ausgeführt, indem am Beispiel der zwölf Arbeiten des Herakles (*dodekathlos*) gezeigt wird, wie die »Helden und Führer ihres Volkes« – gemeint sind Heroen wie Herakles und Theseus – »entweder das griechische Land und die griechische Natur von allen Ungetümen einer primitiven Wildnis befreien oder die nationalen Feinde bezwingen, auf kühnen Abenteuern vorangehen und neue Staaten begründen«<sup>294</sup>. Die Apotheose des Herakles, Kerényi nennt ihn einen »Gott unter den Heroen«<sup>295</sup>, wird hier also ausdrücklich auf realgeschichtliche Gründungsakte bezogen, die in den

<sup>290</sup> Vgl. Heinrich 2006, S. 8.

<sup>291</sup> Euripides' *Herakles* wird als wichtige Quelle weiter unten näher berücksichtigt. Für einen Überblick zur griechischen Tragödie als Kunst- und Kulturförm vgl. Wilamowitz-Möllendorff 1959 a.

<sup>292</sup> Hegel 1965, S. 108 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>293</sup> Vgl. dazu Preller 1861, S. 185–223 sowie Kerényi 1997 b (zuerst 1958), S. 116–147.

<sup>294</sup> So Preller 1860, S. 6.

<sup>295</sup> Vgl. Kerényi 1997 b, S. 106. Als Gegenbild zu Herakles gilt Dionysos, der andere Sohn des Zeus, dem das Attribut »Heros unter den Göttern« zuerkannt wird. Vgl. dazu ebda., S. 105.

Arbeiten und Kämpfen des Heros episch verarbeitet werden. Nimmt man die bildlichen Ausdrucksformen hinzu, in denen Herakles mitunter auch als erschöpfter Held<sup>296</sup> dargestellt wird, dann vervollständigt sich der Eindruck, dass der göttliche Übermensch von den übermenschlichen Göttern sehr wohl zu unterscheiden ist.

Beim Zwölfkampf, den Herakles vom ängstlichen Herrscher Eurystheus auferlegt bekommt, handelt es sich um Arbeiten, die der Heros nicht freiwillig erfüllt. Auch wenn Herakles hier als Kämpfer (*athletes*) gefordert ist, tritt er doch als Protagonist in Erscheinung, der Dinge tut, die nicht nur gefährlich, sondern vor allem fremdbestimmt sind und damit dem Bereich der Mühsal (*ponos*) und Notwendigkeit (*ananke*) angehören. Der antike Vorkämpfer erscheint hier also nicht als Athlet, der seine Kräfte im ruhmreichen Wettkampf mit seinesgleichen misst; ebenso wenig ist er ein Abenteurer, den verschmähter Müßiggang oder Lust auf Unbekanntes aufbrechen lässt. Vielmehr sieht sich Herakles mit lebensbedrohlichen und nahezu unlösbar Aufgaben konfrontiert, denen er sich aus Zwang stellen muss.<sup>297</sup>

Beabsichtigt man eine Unterscheidung der Aufgaben, so bietet sich die folgende Einteilung an: In den ersten fünf Kämpfen (*athloi*) geht es darum, teils unterweltliche, teils reale Ungeheuer und Tiere zu erlegen. Der sechste *athlos* bezieht sich direkt auf die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in Auseinandersetzung mit der Natur. Die Aufgaben sieben bis neun verweisen auf die Eroberungsgeschichte und Kolonisierung Griechenlands, die den Helden der zehnten und elften Tat bis an die Ränder der bekannten Welt führen. Zur eigentlichen Grenzüberschreitung kommt es schließlich im zwölften *athlos* durch den Gang in die Unterwelt.<sup>298</sup>

Der *dodekathlos* beginnt also mit einem *pentathlos*. Das erste Ungeheuer, das Herakles erlegen musste, war der »Löwe von Nemea«, der in

296 Vgl. dazu Simon 1998, S. 128.

297 Die Frage, »was bedeutet es gattungsgeschichtlich für einen Begriff von Zivilisation, wenn in ihr Kampf und Arbeit unmittelbar verknüpft sind«, bildet den Ausgangspunkt der für den hier verfolgten Zweck sehr aufschlussreichen Überlegungen von Heinrich 2006, S. 70.

298 Wilamowitz-Möllendorff weist darauf hin, dass »ein für die Heraklessage kanonisches Epos« nicht existiert habe. Beispielsweise wird die Reinigung des Augiasstalles im wichtigsten Bildzeugnis der griechischen Antike, den olympischen Metopen, die sich zur Zeit Pindars im Zeustempel befanden, nicht wiedergegeben. Andere Quellen erwähnen weitere Taten, wie die Kentauromachie oder die Himmelfahrt des Heros, was sich daraus ergibt, dass »jeder Dichter und jeder Künstler die Freiheit hatte im einzelnen zu wechseln«. Doch selbst wenn ein maßgebliches Herakleszeugnis fehlt, verweisen die unterschiedlichen Quellen immerhin auf einen gemeinsamen Zyklus, der »nicht ein Konglomerat einzelner Geschichten, sondern eine wirkliche Einheit« darstellt. Zur Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte der

der Gegend am nördlichen Rand der Ebene von Argos sein Unwesen trieb. Auch wenn es zahlreiche griechisch-antike Löwendarstellungen gibt, darf bezweifelt werden, dass diese Tiere in jener Zeit tatsächlich in Griechenland ansässig waren. Wahrscheinlicher ist, dass die Ängste und Schrecken vor diesem Raubtier durch entsprechende Erzählungen und Bilder verbreitet worden sind. In jedem Fall galt der Löwe als ein mythisches Ungeheuer, das den Tod und die Unterwelt verkörperte.<sup>299</sup> Da der Löwe von Nemea zudem mit keiner Waffe verletzt werden konnte, war Herakles gezwungen, ihn auf andere Weise zu töten. Der Sage nach erwürgte er das Tier, nachdem er es in seiner Höhle aufgespürt hatte. Dem todbringenden Griff ging jedoch ein langer Ringkampf voraus, bei dem sich die Kontrahenten vollständig verausgabten. Schon während des Kampfes verfielen die Gegner in einen ungewollten Schlaf, weshalb der Eindruck entstehen konnte, dass beide in ihrer engen Umschlingung einander liebten, anstatt sich zu töten.<sup>300</sup> Doch nach insgesamt dreißig Tagen bestand kein Zweifel mehr, dass der Schlaf als »Bruder des Todes«<sup>301</sup> nur ein kurzer Begleiter auf dem Weg zum lethalen Ende des Kampfes war. Herakles schnitt mit den Krallen des erwürgten Löwen dessen Fell auf, häutete das Tier und legte sich das unverwundbare Gewand über, indem er den Löwenkopf wie einen Helm überzog und aus dem Rachen hinausblickte wie aus einem Visier. Das Löwenfell wurde dadurch zum auffälligsten Erkennungszeichen des Helden. Als Herakles nach vollendeter Tat mit dem Fell an den Hof des königlichen Auftraggebers Eurystheus zurückkehrte, erschrak dieser und wusste die Trophäe sehr wohl zu deuten. Denn nicht nur war es Herakles wider Erwarten gelungen, das Ungeheuer zu erlegen, sondern das Fell des Löwen machte ihn zudem selber unverwundbar. Also verbot Eurystheus dem Ausführer seiner Aufträge, den Hof mit seiner künftigen Beute zu betreten. Es sei genug, sie vor den Toren zu zeigen. Er selbst war so erschrocken, dass er nur noch durch seinen Herold mit Herakles verkehren wollte, und zum eigenen Schutz ließ er sich ein Fass unter der Erde anlegen, in das er sich bei Gefahr zurückziehen konnte.

Mit dieser ersten Tat war die Grundlage für alle weiteren Arbeiten und Kämpfe gelegt. Herakles befreite sich durch eigene Kraft aus einer scheinbar ausweglosen Situation, indem er selber zu dem Löwen wurde, den er zuvor erlegt hatte. Die animalische Kraft des Tieres übertrug sich am Ende des siegreichen Kampfes auf den Bezwinger, so dass der König als Herr seinem heroischen Knecht nur mit ängstlicher Abwehr begegnete.

Heraklessage vgl. Wilamowitz-Möllendorff 1959, S. 55–65. Zu den weiteren Taten und Leiden im Anschluss an die zwölf Arbeiten vgl. Kerényi 1997 b, S. 148–165.

<sup>299</sup> Vgl. zu dieser Deutung Kerényi 1997 b, S. 116.

<sup>300</sup> Vgl. dazu die Abbildung »Herakles und der Löwe«, ebda., S. 367.

<sup>301</sup> Ebda., S. 117.

konnte. Die Position des Königs war dadurch bereits so erschüttert, dass Eurystheus zwar noch als Befehlgeber auftrat, dessen Befehlsgewalt jedoch durch den Machtgewinn seines Dieners bereits beträchtlich bedroht wurde. Im »Ringkampf der Natur mit der Natur«<sup>302</sup> veränderte sich somit nicht nur das Verhältnis des Helden zur eigenen Natur, sondern die Folgen erstreckten sich auch auf die sozialen Machtverhältnisse. Eurystheus spürte dies sofort und traf die entsprechenden, für einen Herrscher eher unwürdigen Vorkehrungen. Für Herakles bedeutete die unerwartete Rückkehr an den Hof jedes Mal eine Bestätigung beziehungsweise Mehrung seines Ruhms. Als Wiederkehrer und Überwinder des Todes stellte er jedoch nicht nur die sozialen Machtbeziehungen in Frage, sondern er trotzte zudem den Göttern – und hier insbesondere Hera, deren Namen er trug und mit der er in einem zwiespältigen Verhältnis verbunden war.<sup>303</sup> Für die Menschen wurde Herakles dadurch zu einer Identifikationsfigur, die zeigte, wie es gelingen konnte, sich zu widersetzen, ohne zu zerbrechen.

Die weiteren Taten des *pentathlos* richteten sich ebenfalls gegen natürliche beziehungsweise unterweltliche Ungeheuer, die gejagt, bekämpft und getötet wurden, indem der Heros Gebiete betrat und Sphären besetzte, die eigentlich den Göttern vorbehalten waren. Um die »lernäische Schlage« – ein Flussungeheuer mit zahlreichen nachwachsenden Köpfen – töten zu können, musste er in ein Sumpfgebiet südlich von Argos. Dort traf er auf die Wasserschlange (*hydra*), die in einer Höhle verborgen den Eingang zum Totenreich bewachte. Herakles lockte und tötete das Tier, indem er die Wunden der abgeschlagenen Köpfe mit lodernden Scheiten ausbrannte, die ihm sein Neffe Iolaos reichte, nachdem dieser dafür einen ganzen Wald abholzen musste. Als der Heros auf diese Weise auch den letzten Kopf abgeschlagen und ausgebrannt hatte, tauchte er seine Pfeile in das giftige Blut der Schlange. Dieses Gift sollte noch eine schicksalhafte Rolle spielen.<sup>304</sup>

Bei der Jagd nach dem »erymanthischen Eber« begab sich Herakles in das bergige Revier der Wald- und Jagdgöttin Artemis in der nordwestlichen Region Arkadiens. In dieser Gegend lebten die Kentauren,

<sup>302</sup> Heinrich 2006, S. 9.

<sup>303</sup> Es würde zu weit führen, dieses komplizierte Verhältnis hier auszubreiten.

Angedeutet sei daher nur, dass die Muttergöttin einerseits als treibende Kraft für die durch Eurystheus nur zu übermittelnden Aufgaben gilt, während sie andererseits auch als Geliebte des Heros angesehen wird, »mit der er sich nach getaner Arbeit endlich vereinigen kann«. Zu diesem widersprüchlichen Zusammenhang zwischen Arbeit und Begierde vgl. ebda., S. 10.

<sup>304</sup> Vor seinem irdischen Ende wurde Herakles ein mit dem Blut der lernäischen Schlange getränktes Hemd gegeben, dass auf seiner Haut so starke Schmerzen verursachte, dass der Gottheros dies als Zeichen seines nahenden Endes deutete und sich einen Scheiterhaufen errichten ließ. Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 161–165.

Mischwesen aus Pferd und Mensch, die für ihre Unbeherrschtheit und Lüsternheit bekannt waren. Bevor Herakles den zu erjagenden Eber in den Schnee treiben und fangen konnte, tötete er einige der Waldbewohner mit seinen vergifteten Pfeilen, nachdem er zuvor mit ihnen gezecht hatte und die Feiernden in Streit miteinander geraten waren. Zu den Opfern unter den Kentauren zählte auch der weise Chiron, der von Herakles unbeabsichtigt getroffen worden war. Die Erfüllung dieses Auftrags verursachte somit erhebliches, wenn auch unbeabsichtigtes Leiden unter den Waldbewohnern. Bei der Rückkehr an den Hof erschrak Eurystheus, der sich in sein Fass verkrochen hatte, so sehr vor dem gefesselten Eber, als würde er dem Tod direkt ins Auge blicken.<sup>305</sup>

Die vierte Prüfung ist ebenfalls eine Jagdgeschichte. Herakles erhielt als weiteren Auftrag, die »Hirschkuh von Keryneia« zu fangen und sie ebenfalls lebendig an den Hof nach Mykenai zu bringen. Auch dieses Tier war von besonderer Art. Es hatte ein goldenes Geweih, mit dem die »Hindin« die Felder der Bauern Arkadiens verwüstet haben soll. Doch vermutlich handelte es sich bei der Hirschkuh nicht um ein wirkliches Tier, sondern um ein »Idol«<sup>306</sup> der Jagdgöttin Artemis, die als »Herrin der Tiere« allein das Privileg besaß, diese zu erlegen. Die Verfolgung, die ein ganzes Jahr dauerte, führte Herakles in unbekannte Gegenden, und die eigentliche Gefahr der Aufgabe bestand darin, von dort nicht wieder zurückzukehren. Der Weg führte ihn durch Arkadien, über Olympia bis nach Istrien im nordöstlichen Winkel des Adriatischen Meeres. Auf seinem Rückweg, die Beute geschultert, traf er schließlich auf Apollon und Artemis, denen er versprechen musste, die Hirschkuh nicht zu töten – also mit anderen Worten: das Kultbild der Artemis zu respektieren. Herakles sagte dies zu und konnte sich rühmen, von den beiden Göttern als Gesprächspartner anerkannt worden zu sein.

Den Abschluss des *pentathlos* bildet die Vertreibung der »stymphalischen Vögel«, die in einem Sumpfgebiet in der nordöstlichen Region von Arkadien lebten. Bei diesen Vögeln handelte es sich um Flugungeheuer mit scharfen, todbringenden Krallen und Federn, die nicht nur Saatgut und Feldfrüchte vernichteten, sondern auch Menschen fraßen. Damit war Herakles erneut damit beauftragt, etwas Tödliches abzuwehren. Dies gelang ihm, indem er die Tiere mit Klappern aufscheuchte und einige von ihnen mit seinen Pfeilen erlegte. Die restlichen Vögel flohen aus der Gegend und kehrten nicht mehr zurück. Mit dieser Tat erwies sich der Heros erneut als Gegenspieler der Jagdgöttin Artemis, die hier jedoch darauf verzichtete, sich dem Herakles entgegenzustellen.

Kennzeichnend für die ersten fünf Arbeiten ist demnach das Moment der Abwehr von Gefahren, die eine übermächtige beziehungsweise

<sup>305</sup> Vgl. Kerényi 1997 b, S. 123.

<sup>306</sup> Vgl. zu dieser Deutung Heinrich 2006, S. 91.

göttlich gelenkte Natur über die Menschen bringt. Indem Herakles wilde Tiere und Ungeheuer tötete beziehungsweise einfing oder vertrieb, wurden zugleich Sumpfgebiete trockengelegt, Wälder gerodet und neue Gebiete erschlossen. Die gefährlichen Kämpfe, die dabei zu bestehen waren, verweisen übereinstimmend auf typische Zivilisationsarbeiten, wie sie für die Anlage von Feldern und Siedlungen an bisher unerschlossenen Orten notwendig waren. Historisch gesehen liegt es auf der Hand, dass diese Arbeiten im Zuge der Eroberungszüge nomadischer Völker ausgeführt wurden – selbst wenn über den tatsächlichen Hergang dieser Vorgänge das Meiste im Dunkeln liegt.<sup>307</sup> Doch abgesehen davon, dass dieses Dunkel aufgrund fehlender Zeugnisse bis heute kaum zu lichten ist, ist es für den hier verfolgten Zusammenhang wichtig, den Zusammenhang zwischen Sagen- und Gattungsgeschichte einzubeziehen, um den Mythos als Teil der Zivilisationsgeschichte begreifen zu können. Zu dieser gemeinsamen Geschichte gehört eben auch, dass die Zurückdrängung böser Geister und wilder Tiere in der griechischen Heldenage bereits mit einigen Auswüchsen und Zerstörungen einhergeht, die den Zivilisationsprozess von Beginn an begleiteten. Diese betreffen nicht nur den Kämpfer Herakles selbst, der übergröÙe Verantwortung und Lasten tragen musste, sondern auch mittelbar Beteiligte, wie die Kentauren, die er auf der Jagd vertrieb oder tötete. Man mag diese Zwitterwesen als »wüste Horden, die in wilden Bergen hausten«<sup>308</sup>, verurteilen. Doch festzuhalten bleibt, dass »ausgerechnet derjenige, der ein wildes Tier unschädlich machen will, einer frühen Waldzivilisation den Tod bringt«<sup>309</sup>. Diese Ambivalenz von Befriedung und Vernichtung findet sich auch bei den weiteren Arbeiten und Kämpfen des Herakles.

Im sechsten *athlos* kommt es zu einer thematischen Änderung. Die »Reinigung des Augiasstalles« beinhaltet andere Anforderungen als die zuvor beschriebenen Kämpfe mit wilden Tieren und Ungeheuern. Der Auftrag bestand darin, nach Elis zu ziehen, um den Stall des Königs Augias vom Rindermist zu befreien, der bereits das ganze Land verpestete. Da diese Arbeit an einem Tag erledigt werden musste, um

<sup>307</sup> »Dafür legt schon das Zeugnis ab, dass es unmöglich erschien, das Wesen des Herakles zu erfassen und darzustellen, ohne die Geschichte der Völkerwanderung in ihren Hauptzügen darzustellen und die Völkergruppen zu sondern. (...) Die griechische Geschichte und die griechische Religion und Sage gehören zusammen, weil der Inhalt teils identisch ist, teils eines das andere bedingt: nur wer sie beide zu erfassen versucht, hat die Möglichkeit, auch nur eine zu verstehen.« Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 20.

<sup>308</sup> So Amphitryon in Euripides' *Herakles*; vgl. Euripides 1959, S. 193 (Vers 374–375).

<sup>309</sup> Heinrich 2006, S. 90.

vom König von Elis entweder mit einem Teil seines Königreichs belohnt oder andernfalls lebenslang mit der Stellung als Stallbursche bestraft zu werden, ersann Herakles eine List. Anstatt die unmögliche Arbeit mit einer Forke in Angriff zu nehmen, grub der Held eine Bresche in das Fundament und leitete das Wasser zweier Flüsse, Alpheios und Peneios, durch den Stall. Aller Schmutz und Unrat wurde auf diese Weise in kurzer Zeit hinweggespült, so dass die Arbeit erfolgreich abgeschlossen werden konnte. Doch Eurystheus erkannte dies nicht an, da Herakles nicht nur für ihn, sondern auch für den König Augias seinen Dienst verrichtet hatte. Bemerkenswert an dieser Episode ist, dass Herakles weder würgt noch jagt, sondern gräbt. Zwar wurde auch bei den Taten zuvor gearbeitet, indem Natur urbar und Felder fruchtbar gemacht wurden; allerdings standen dabei die Kämpfe gegen natürliche Wesen und Ungeheuer im Vordergrund. Bei der Reinigung des Augiasstalles kämpfte der Heros schon nicht mehr gegen von den Göttern eingesetzte Wesen, sondern stattdessen verbündete er sich mit den Flussgöttern, um das Wasser als deren eigentliches Element für seine Absicht nutzen zu können. Der listige Herakles unterwarf damit die Natur seinem Willen, indem er sie nicht mehr bekriegte, sondern für sich arbeiten ließ. Auf diese Weise gelang es ihm, über die natürlichen Kräfte zu gebieten und sie für seine Zwecke einzusetzen. Es scheint somit, als würde der Begriff der Arbeit über den Begriff des Kampfes hier bereits hinausgehen.<sup>310</sup>

Die folgenden *athloi* ereignen sich nicht mehr auf dem Peloponnes und verweisen damit auf die Kolonisierung Griechenlands. Wie schon in der Augias-Episode, spielen bei den nachfolgenden Aufgaben Tiere aus dem Bereich der Viehhaltung eine besondere Rolle. In der siebten Prüfung wurde Herakles nach Kreta geschickt, um den »Stier des Minos« einzufangen und nach Mykenai zu bringen. Der kretische König Minos selbst war Herakles dabei behilflich, da das kultisch verehrte Tier die Insel verwüstete. Nachdem das Wildrind von Herakles an den Hof des Eurystheus gebracht worden war, ließ man es wieder frei. Der Stier trieb fortan auf dem Peloponnes sein Unwesen und wurde schließlich von Herakles selbst oder von Theseus erschlagen.

Die achte Erprobung führte Herakles in die entgegengesetzte Richtung, nach Thrakien. Dort herrschte der König Diomedes, ein Sohn des Kriegsgottes Ares, der eine größere Anzahl ungewöhnlicher Pferde besaß. Die Aufgabe des Herakles bestand darin, die Menschen fressenden »Rosse des Diomedes« zu erbeuten und nach Mykenai zu schaffen. Bei

<sup>310</sup> Scheinbar deshalb, weil in diesem Zusammenhang unbeantwortet bleibt, »ob die austreibende Natur, die der Heros sich gefügig macht und instrumentell einsetzt, mit der ausgetriebenen identisch ist«. Vgl. Heinrich 2006, S. 97.

diesen »Pferden des Todes«<sup>311</sup> handelte es sich um widernatürliche Wesen, die vom barbarischen König Diomedes regelmäßig mit dem Fleisch unglückseliger Menschen gefüttert wurden. Herakles bereitete dem Kanibalismus ein Ende, indem er Diomedes erschlug und seinen Rossen zum Fraß vorwarf. Dadurch gelang es ihm, die Pferde zu zähmen und die nun friedfertigen Tiere gefahrlos an den Hof des Eurystheus zu bringen. Der barbarische Brauch des thrakischen Königs konnte auf diese Weise durch die tödliche Handlung des Herakles gebrochen werden. Die Zähmung der Rosse erscheint hier als eine frühe Zivilisationsarbeit *par excellence*, sofern die unmenschliche Grausamkeit unter Anwendung ihrer eigenen Mittel bezwungen wird.

Auch der neunte Auftrag führte Herakles über die Grenzen des Peloponnes hinaus. Um den »Gürtel der Amazonenkönigin« Hippolyte rauben zu können, machte sich Herakles mit einigen Begleitern auf den Weg zum kleinasiatischen Land Pontos am Schwarzen Meer. Die dort lebenden Amazonen waren ein stolzes Volk kriegerischer Frauen, die sich die rechte Brust abschnitten, damit sie Bogen und Speer freier führen konnten. Hippolyte hatte ihren Gürtel von ihrem Vater, dem Kriegsgott Ares, erhalten und war nicht abgeneigt, dieses Schmuckstück Herakles zu schenken. Doch Hera, die in Gestalt einer Amazone erschien, erweckte im Frauenvolk Argwohn gegen die Eindringlinge und es kam zum Kampf zwischen den Frauen und Männern. Dabei wurde Hippolyte von Herakles getötet, der den Gürtel an sich nahm und schließlich nach Mykenai brachte. In unterschiedlichen Darstellungen wird darauf verwiesen, der Raub des Gürtels sei nur ein Vorwand gewesen, um den Heros in den ersten Krieg um Troja hineinzuziehen.<sup>312</sup> Und tatsächlich wird der Heros mythologisch verwendet, um den Sieg der Griechen über die Tojaner nicht nur zu verbürgen, sondern vor allem als endgültig auszuweisen. Doch lässt sich dieser Gedanke, der eine weitere Verbindung zwischen Mythos und Geschichte aufzeigt, hier nicht weiterverfolgen.

Damit der Heros die anschließenden Aufgaben erfüllen kann, erweitert sich der Sagenkreis nunmehr sogar bis an die Ränder der damals bekannten Welt. Für den Raub der »Rinder des Geryoneus« musste Herakles auf seinem langen Weg zahlreiche Länder durchstreifen und den Okeanos überqueren, der nach griechischer Auffassung die bewohnte Welt umschloss. Das Ziel war die Insel der Abendröte, Erytheia, auf der der dreiköpfige – mit sechs Armen und Händen sowie mit scharfen Flügen bewehrte – Krieger Geryoneus mit seiner Rinderherde lebte. Um dorthin zu gelangen, musste Herakles bereits gefährliche Abenteuer und

<sup>311</sup> »Sie (die Todespferde; F.B.) waren sicher mit den Harpyien, Gorgonen, Erynnen verwandt und im Lande des Boreas, des mit Stuten sich paarenden Nordwindes, in Thrakien, wie sonst nirgends zu Hause.« Kerényi 1997 b, S. 126.

<sup>312</sup> So etwa bei Pindar und bei Apollodor. Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 130–131.

Kämpfe mit zahlreichen unter- und oberirdischen Wesen bestehen, auf die hier jedoch nicht weiter eingegangen werden soll.<sup>313</sup> Für den hier verfolgten Zweck genügt es, auf die Begebenheiten am Bestimmungsort sowie auf den Rückweg nach Argos einzugehen. Nachdem Herakles den Sonnengott gezwungen hatte, ihn mit seinem Gefährt über den Okean zu der Insel Erytheia zu bringen, erschlug er zunächst den dreiköpfigen Wachhund Orthos; anschließend tötete er auch Geryoneus selbst, der sich ihm entgegenstellte, um seine Herde zu schützen. Der Heros übernahm die wertvollen Tiere und führte sie an den Küsten des Mittelmeeres entlang in die Richtung heimatlicher Gefilde. Doch jetzt, auf dem Rückweg, musste er weitere Kämpfe bestehen, da zahlreiche Räuber versuchten, die kostbaren Tiere zu entwenden. Herakles nahm viele Umwege in Kauf, um den Neidern zu entgehen; jedoch gab es auch freudige Anlässe, die seine Rückkehr verzögerte. »(B)ei allen Völkern und in allen Städten, die er berührte und deretwegen er immer größere Abschweifungen machen musste, von Mauretanien bis zu den fernen Skythen, waren die Genealogen bereit, von Hochzeiten des Herakles zu berichten, damit die Herrscherfamilien ihre Abstammung von ihm herleiten konnten.«<sup>314</sup> Der zuvor bereits erwähnte Kampf mit Cacus<sup>315</sup>, einem Sohn des Volcanus respektive Hephaistos, der in einer Höhle am Tiber hauste, ereignete sich der Sage nach dort, wo später die Stadt Rom gegründet wurde. Herakles tötete den flammenspeienden Räuber und zum Dank erhielt er von den Einheimischen einen Altar, »den die Römer *ara maxima* nannten, mit langwährendem Heroenkult.«<sup>316</sup>

Hinter dieser Randnotiz verbirgt sich eine weitere, wichtige Zivilisationsstat, die für die Gründung von Städten entscheidend war. Die Errichtung von Opferaltären ging nämlich mit der Ablösung eines älteren Opferrituals einher. Anstatt die Rinder den Göttern als Ganzes hinzugeben, wie in früherer Zeit, opferte man ihnen nunmehr einzelne, ungenießbare Teile, so dass es überhaupt möglich wurde, Rinderzucht zu betreiben und Viehschlachtungen zur Sicherstellung der Versorgung der Polisbewohner vorzunehmen.<sup>317</sup> Das Totalopfer wurde in ein Schlachtopfer überführt, bei dem die Opfertiere zum Verzehr freigegeben wurden. Folgt man diesem Gedanken, so hat Herakles die Rinder des Geryoneus nicht eigentlich gestohlen, »sondern aus dem Jenseits der bewohnten Welt, dem Totenreich, hoch- und an der Erdoberfläche in einen Kult hineingeführt, der den Menschen nutzen soll.«<sup>318</sup> Die zuvor erwähnten Hochzei-

<sup>313</sup> Vgl. dazu ausführlich Kerényi 1997 b, S. 133–139.

<sup>314</sup> Ebda., S. 137.

<sup>315</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 269 und Anm. 274.

<sup>316</sup> Kerényi 1997 b, S. 138.

<sup>317</sup> Vgl. dazu Heinrich 2006, S. 143.

<sup>318</sup> Ebda., S. 149.

ten, bei denen zahlreiche Tiere geopfert wurden, dienten somit auch der Verbreitung dieses neuen Kultes. Daher überrascht es nicht, dass zahlreiche Stadtgründungen auf Herakles zurückgehen und ebenso zahlreiche Städte nach ihm benannt sind.<sup>319</sup>

Die Geschichte der »Hesperiden-Äpfel« als vorletztes Thema des Zyklus weist zumindest auf den ersten Blick erstaunliche Parallelen zur Schilderung des Paradiesgartens Eden aus dem biblischen Buch Genesis<sup>320</sup> auf. Auch in der griechischen Erzählung gibt es einen Baum mit verlockenden Äpfeln, die von einer Schlange bewacht werden. Darüber hinaus glich der Garten, in dem der Apfelbaum stand, einem Paradies mit seinen »unsterblichen Quellen, wo die Fruchtbarkeit des Bodens selbst die Götter beglückt«<sup>321</sup> hätte. Doch hier enden schon die Gemeinsamkeiten und der griechische Mythos beschreitet einen eignen Weg, der in zahlreichen bildlichen und schriftlichen Überlieferungen festgehalten und ebenso manigfach variiert wurde. Für den hier verfolgten Zusammenhang genügt es, die wichtigsten Merkmale herauszustellen. Nachdem Herakles von Eurystheus beauftragt worden war, die goldenen Äpfel der Hesperiden zu holen, ließ er sich von Prometheus, den er aus einer misslichen Lage befreit hatte, den Rat geben, nicht selber in den Garten einzudringen. Herakles bat deshalb Atlas, dem Nachbarn der Hesperiden, die verbotenen Äpfel zu entwenden. Die Verlockung war zwar groß, die Töchter des Zeus mit ihren hellen Stimmen selbst aufzusuchen, doch die Gefahr bestand darin, nicht mehr von der »Insel der Seligen«<sup>322</sup> zurückzukehren. Atlas willigte unter der Bedingung ein, dass Herakles wenigstens bis zu seiner Rückkehr aus dem Garten die ihm auferlegte Last des Himmels, der auf seinen Schultern lag, tragen müsse. Nachdem er die Äpfel gepflückt hatte, fand der Titan Gefallen an seiner neuen Lage und wollte die Früchte für sich behalten. Da ersann Herakles eine List. Um die Aufgabe ganz übernehmen zu können, wollte er sich noch das Tragekissen zurechtrücken, und er bat Atlas, die Last für diesen kurzen Moment

<sup>319</sup> So sind noch heute »gegen zwei Dutzend Orte nach ihm benannt«. Vgl. Müller 2016, S. 51. Zu dem neuen Opferkult passt, dass die Göttin Hera, die mit Herakles in besonderer Verbindung stand, als »Herrin der Weiden« beziehungsweise als »Schützerin des Großviehs« sowie als »Herdengöttin« angesehen wurde. Vgl. dazu Simon 1998, S. 41–42 sowie S. 48. Ohne den Raub der Opfertiere, der den Wechsel vom Total- zum Schlachtopfer markiert, wäre die für menschliche Ansiedlungen nützliche Großviehzucht nicht möglich gewesen. Folglich ist Herakles nicht nur Rinderdieb, sondern vor allem Kultbrecher, der die Schaffung von Rinderland und Viehzucht begünstigte.

<sup>320</sup> Vgl. LUT, Gen 2, 4 und Gen 3, 1–24.

<sup>321</sup> Kerényi 1997 b, S. 141.

<sup>322</sup> Vgl. ebda. Mit dieser Bezeichnung wird angedeutet, dass die im seligen Elysion verliehene Unsterblichkeit zugleich die Abkehr von den Sterblichen bedeutet.

noch einmal auf sich zu nehmen. Als dies geschah, nahm Herakles die goldenen Äpfel und brachte die Beute dem Eurystheus.

In anderen Darstellungen war es Herakles selbst, der in den Garten der Hesperiden eindrang.<sup>323</sup> Doch abgesehen davon, ist hier vor allem wichtig, dass der Held durch die Entwendung der goldenen Äpfel dieses Eigentum der Götter für sich beanspruchte – ein Sakrileg, das mit dem Diebstahl von Tempelschätzen vergleichbar war. Nachdem durch den Raub der Rinder des Geryoneus bereits der Brauch des Totalopfers abgeschafft worden war und die Götter mit den ungenießbaren Resten der Schlacht-tiere – im Wortsinn – »abgespeist« wurden, stellte Herakles nunmehr vollends die göttlichen Privilegien und Besitzrechte in Frage.<sup>324</sup> Herakles schien damit – zumal die Götter darauf verzichteten, einzugreifen und Rache zu üben –, den Himmlischen gleichgestellt. Freilich stand seine Himmelfahrt noch aus, und er musste noch einiges Leid erdulden. Die Hesperiden-Episode unterscheidet sich jedoch von den vorhergehenden *athloi* darin, dass anstelle von Kampf beziehungsweise Arbeit die List und anstelle des Leids bereits die Hoffnung auf ewiges Leben hervortritt.<sup>325</sup>

Die letzte Tat war zugleich die letzte »Probe der Göttlichkeit des Helden«<sup>326</sup>. Die gefährlichste aller Aufgaben bestand darin, den »Hund des Hades« in der Unterwelt einzufangen und nach Mykenai zu bringen. Nicht nur galt Kerberos als ein besonders gefährliches Ungeheuer mit Funken sprühenden Augen, mehreren Rachen und einem nach allen Seiten hin beißenden Leib, der aus züngelnden Schlangen gebildet war. Darüber hinaus bedeutete der Abstieg in die Unterwelt eine Verletzung der göttlichen Ordnung, da der Bezirk, in dem die verlorenen Seelen gefangen waren, zur festen Aufteilung der Götterwelt gehörte. Während Zeus und die anderen Götter hoch oben auf dem Olymp residierten, thronte das unterirdische Herrscherpaar, Hades und Persephone, im Schattenreich der Toten. Aus dieser Unterwelt gab es der Sage nach kein Entrinnen und keine Rückkehr.<sup>327</sup> Allein der Versuch, lebend in diesen Bezirk einzudringen, galt als

<sup>323</sup> Vgl. dazu die Abbildungen »Herakles und die Hydra« sowie »Herakles bei den Hesperiden« in Kerényi 1997 b, S. 368 und S. 381.

<sup>324</sup> Die Vasendarstellung »Herakles vor Zeus mit dem Hesperidenapfel« zeigt den Heros in durchaus selbstbewusster Haltung, der keine Bestrafung durch den obersten Gott zu befürchten scheint. Vgl. die entsprechende Abbildung in Kerényi 1997 b, S. 382.

<sup>325</sup> Bei den geraubten goldenen Äpfeln handelt es sich vermutlich um Granatäpfel, die in der Antike das Leben und den Tod symbolisierten. Folgt man Heinrich, so waren die Äpfel der Hesperiden für Herakles gleichbedeutend mit der »Gewissheit, im Tod das Leben zu haben«. Heinrich 2006, S. 159.

<sup>326</sup> Vgl. Kerényi 1997 b, S. 143.

<sup>327</sup> Nur dem Sänger und Dichter Orpheus soll es gelungen sein, den Gott der Unterwelt durch die Macht seines Gesanges zu erweichen und ihn zur Rückgabe der Eurydike zu bewegen.

unerhörte Tat. Eurystheus hoffte daher, Herakles mit dieser letzten Aufgabe endgültig zu vernichten. Was er dem Heros abverlangte, war nichts weniger als der nach menschlichem Ermessen aussichtlose Kampf gegen den Tod. Doch auch diese Prüfung beendete Herakles siegreich, obgleich er erheblichen Schaden nahm.

Die Handlung ist rasch erzählt. Nach einer Version der Geschichte wurde Herakles vor seinem Abstieg in die Unterwelt einer Reinigungsremonie unterzogen und dabei, wie es hieß, in die Mysterien eingeweiht. Dies erschien geboten, da er sich in seinen Kämpfen zuvor mit dem Blut seiner Feinde befleckt hatte und rituell geläutert werden musste, um ohne Makel vor den Göttern und Menschen erscheinen zu können. In anderen Darstellungen ist allerdings von entsprechenden Akten der Einweihung und Entzündung nicht die Rede.<sup>328</sup> Bei seinem Eintritt ins Totenreich verhielt sich Herakles nicht wie ein Initierter, sondern er erhob sogleich sein Schwert gegen Charon, den Fährmann des Todes, der darüber so erschrocken war, dass er Herakles bereitwillig über den sumpfigen Fluss in die Unterwelt führte. Dort wartete schon der schreckliche Höllen Hund, der, als er Herakles erblickte, ebenfalls erschrak und sich unter dem Thron des Hades versteckte. Der Heros traf derweil auf einige verlorene Seelen von Verstorbenen, die er kannte, und wollte sie mit warmem Blut bewirten. Also schlachtete er eines der verbotenen Rinder. Anschließend gelangte er zum Thron des Unterweltgottes und bedrohte Hades und Persephone mit einem großen Stein. Während der Totengott aus Angst vor dem furchtlosen Heros floh, blieb Persephone standhaft und empfing ihren Halbbruder. Herakles wurde gestattet, den Höllen Hund, der bereits am Eingang zum Totenreich wartete, an eine Kette zu legen und mitzunehmen. Der Heros überwältigte das Tier und würgte es so lange, bis es sich ergab. Danach führte Herakles das Ungeheuer festgezurrt nach Mykenai. »Nach hinten geduckt, züngelten die Schlangen unter dem zottigen Bauch an beiden Seiten des Untiers. Blau funkelten ihm die Augen, so springen die Funken in der Schmiede, wenn Eisen mit dem Hammer geschlagen wird und es dröhnt der geschlagene Amboss.<sup>329</sup> In Mykenai angekommen, flüchtete Eurystheus wieder in sein unterirdisches Versteck und kam nicht wieder hervor. Der Höllen Hund jedoch wurde von Herakles wieder in den Hades zurückgebracht beziehungsweise, nach einer anderen Erzählung, gelang es Kerberos beim Brunnen des Heiligtums der Hera zu entfliehen, weshalb der nämliche Ort als »das befreiende Wasser« bezeichnet wurde.<sup>330</sup>

Die scheinbar beiläufigen Hinweise über das Aussehen des Höllen Hundes sowie die entsprechenden Hinweise auf Analogien zur

<sup>328</sup> Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 144.

<sup>329</sup> Ebda., S. 146.

<sup>330</sup> Ebda., S. 147.

Metallbearbeitung vervollständigen die bisherigen Annahmen über die zivilisatorische Bedeutung des *dodekathlos*. Nachdem verschiedene Metalle, wie Kupfer, Bronze und Eisen, durch Abbau und Verhüttung entsprechender Erze gewonnen wurden, bildeten sich in Griechenland im zweiten vorchristlichen Jahrtausend erste Machtzentren und Palastkulturen. Die Beherrschung von Ressourcen – Gruben, Hütten, Handelswege – führte im Zuge dieser Entwicklung zur Anhäufung von Reichtümern, die schon bald von einer kleinen Oberschicht kontrolliert und weitervererbt wurden. Hiervon zeugen etwa die wertvollen Grabbeigaben zur Zeit der Palastkulturen in Mykene, Pylos oder Theben. Der von Kerényi anschaulich beschriebene Kerberos, der »mit metallener Stimme bellend«<sup>331</sup> und mit funkensprühenden Augen die in der unterirdischen Welt ankommenden Menschen empfing, symbolisiert zugleich die Gefahren des Bergbaus sowie der Metallurgie. Es liegt nahe, dass etwa zur Zeit der mykenischen Kultur<sup>332</sup> der Eingriff in die unterirdische Natur als Störung der göttlichen Ordnung aufgefasst wurde, die mit Bestrafung oder Tod bedroht war. Zudem waren tödliche Unfälle im antiken Bergbau wahrscheinlich, so dass die Arbeiten unter Tage sowie mit Feuer und Amboss im wörtlichen Sinne als »ungeheuerlich« galten. Auch wenn Kerberos von Herakles nicht wirklich gezähmt wurde, bezeugte dessen gegen alle tödlichen Gefahren erstrittene Entwendung aus dem Hades den größten Triumph des Heros. Durch die Taten des Herakles wurden nicht nur die Gefahren der Natur gebannt, sondern überdies wurden den Göttern ihre Schätze entrissen.

Herakles erhielt nach seiner Rückkehr aus der Unterwelt den Beinamen »der mit dem schönen Sieg« (*kallinikos*), und sein Ruhm schien grenzenlos. Man verehrte ihn als jemand, der selbst die größten Herausforderungen aushalten und meistern konnte – und dieses Bild des glänzenden Siegers wurde über Jahrhunderte hinweg fortgeschrieben. Jedoch finden sich bereits in der antiken Überlieferung Zeugnisse der Beschädigung und Gebrochenheit der Heldenfigur, die den Heros in seiner ganzen Widersprüchlichkeit zeigen und damit zugleich den *dodekathlos* als bloße Abfolge heroischer Taten in Frage stellen.

In Euripides' *Herakles* brachte der Dichter im fünften vorchristlichen Jahrhundert ein vielbeachtetes Stück zur Aufführung, das den strahlenden Helden in seinem ganzen Elend und seiner ganzen menschlichen Schwäche zeigt.<sup>333</sup> Die Handlung der Tragödie ist folgende: Nach seiner

<sup>331</sup> Ebda., S. 145.

<sup>332</sup> Diese Kultурepocha fällt nach heutigem Verständnis in die Bronzezeit. Zur Unterscheidung der antiken Zeitalter nach dem jeweiligen Stand der Metallverarbeitung bei Hesiod siehe weiter oben in Teil I Anm. 177 und Anm. 180.

<sup>333</sup> Folgt man der Überlieferungsgeschichte dieses Werks, so entstand die Tragödie im Jahr 421. Vgl. Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 134. Der

Rückkehr aus dem Hades beschloss Herakles, seine Familie in Theben aufzusuchen. Das Hausgeschlecht des Heros umfasste seine Frau Megara, seine drei Kinder sowie seinen Stiefvater Amphitryon. Schon seit geraumer Zeit wurden sie vom Tyrannen Lykos bedrängt und sollten getötet werden. Die Kinder waren von ihrer Mutter bereits für ihre bevorstehende Bestattung geschmückt worden, da keine Hoffnung bestand, dem Tod entgehen zu können. In diesem Moment trat Herakles auf die Bühne, der jedoch bereits etwas verwirrt war, da er seinen Stiefvater nicht sogleich erkannte und dessen Namen vergessen hatte. Dennoch gelang es ihm, den König Lykos sowie seine Schergen zu töten, allerdings waren Wahnsinn und Zwietracht, verkörpert durch Lyssa und Iris, bereits im Haus. Herakles wähnte sich irrtümlich auf dem Weg zu Eurystheus, an dem er Rache üben wollte, und verwechselte seine eigenen Kinder mit denen des verhassten Auftraggebers. In seinem Wahn jagte und erschlug er sie; schließlich erschoss er auch noch seine Frau. Er hätte wohl auch seinen Stiefvater, Amphitryon, getötet, wenn nicht Pallas Athene eingegriffen hätte, die den Rasenden mit einem Stein niederrückte. Herakles verfiel daraufhin in einen langen Schlaf und als er erwachte, erkannte er, was er angerichtet hatte. In dieser verzweifelten Lage kam Theseus seinem des Lebens müde gewordenen Freund zu Hilfe und geleitete den gefallenen Helden »in die Stadt der Pallas«<sup>334</sup> nach Athen.

Es ist erstaunlich, dass Euripides mit seiner Tragödie auf die Sinnlosigkeit des Heroentums und die Selbstzerstörungen zivilisatorischer Errungenschaften hinweist, nachdem die strahlende Figur des Herakles für lange Zeit unantastbar schien. Vor dem Hintergrund jedoch, dass das fünfte vorchristliche Jahrhundert, in dem der Text entstand, nicht nur klassisch-blühend, sondern ebenso kriegerisch-vernichtend war, wird verständlich, weshalb der Dichter sich daran machte, den Helden zu entheroisieren. Da die Figur des Herakles zu keiner Zeit eindeutig oder schlüssig war, verkörpert sie bis heute geradezu prototypisch den Mythos des Heros.<sup>335</sup> Umso wichtiger ist es daher, die beiden Seiten seines Heldenums in den Blick zu nehmen.

Auf der einen Seite fungiert der Heros als Identifikationsfigur, der als *hyperanthropos* den Menschen ähnlich ist, da er ihre Sorgen teilt und durch seine Taten ihre Nöte mindert. Auch wenn im *dodekathlos* mythologische Themen kunstvoll verarbeitet werden, die von unwirklichen Geschöpfen und sagenhaften Orten handeln, sind die beschriebenen Konflikte den Betroffenen immerhin so nah, dass sie ihren Erfahrungshorizont

griechische und deutsche Text des Dramas, soweit er überliefert ist und rekonstruiert werden konnte, findet sich ebda., S. 168–273.

<sup>334</sup> Euripides 1959, *Herakles*, S. 265 (Zeile 1326).

<sup>335</sup> Vgl. zu dieser Deutung Heinrich 2006, S. 191.

berühren. Wenn Herakles unter Aufbietung aller Kräfte natürliche Mächte bezwingt und übernatürliche Götter überlistet, wird er zum vorbildlichen Kämpfer in den zivilisatorischen Auseinandersetzungen des Menschen mit der eigenen und fremden Natur. In seiner Person symbolisiert Herakles gleichermaßen die kämpfende und bekämpfte Natur<sup>336</sup>; er ist ebenso lebendig wie todgeweiht<sup>337</sup>; er ist göttlich und menschlich zugleich<sup>338</sup>; und er zeigt sich als Sieger wie als Verlierer<sup>339</sup>. Doch über allen diesen Konflikten triumphiert der Held als leibhaftige Verkörperung übermenschlicher Eigenschaften, die nicht zuletzt gegen die Götter selbst aufgeboten werden, ohne dass der *heros theos* daran zerbricht. Es wäre sicherlich verkürzt, würde man diese eigenwillige Komponente des Heroentums ausblenden und seine große Anziehungskraft negieren.

Auf der anderen Seite steht das von Euripides gezeichnete tragische Bild, das die herakleische Utopie auslöscht und als verhängnisvolle Hybris ausweist. Wenn der Held im Drama nach seiner verhängnisvollen Verwirrung und grauenhaften Mordtat darüber klagt: »All mein Leben lang/ Hab' ich mich abgemüht, das Erbteil euch/ Zu schaffen, das der Vater seinen Kindern/ Als schönste Hinterlassenschaft vermachts,/ Des Namens Ehre – ihr genosst sie nicht«<sup>340</sup>, dann stellt er nicht nur sich selber als Person in Frage, sondern er verweist zugleich auf die Instabilität und Vergeblichkeit seiner heroischen Taten. Schließlich bedurfte es nur eines Momentes des Wahns und der Raserei, um eingestehen zu müssen: »alle sind wir elend«<sup>341</sup>. Spätestens an diesem schmerzlichen Punkt erscheinen die ruhmreichen Kämpfe und Arbeiten in einem anderen Licht. All die ausgeführten Gewaltakte und Zerstörungen kehren sich nunmehr gegen Herakles selbst. Die im Zuge des Athletenwerks begangenen Grausamkeiten, die der Heros nicht nur an anderen, sondern auch an sich selbst verübte, um sich zu behaupten, zeigen sich jetzt

<sup>336</sup> So wie in der bildlichen Darstellung des Kampfes mit dem nemeischen Löwen, bei dem die beiden Kontrahenten in ihrer Umschlingung und Erschöpfung nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind. Siehe dazu weiter oben Anm. 300.

<sup>337</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 304.

<sup>338</sup> Wie bei der Entwendung der Hesperiden-Äpfel, durch die sich der Heros auf eine Stufe mit den Göttern stellt. Siehe dazu weiter oben Anm. 324.

<sup>339</sup> Herakles bleibt nicht nur die Rache an Eurystheus verwehrt, sondern auch sein widersprüchliches Verhältnis zu seiner göttlichen Mutter bleibt für ihn ungeklärt. Euripides findet hierfür die anklagenden Worte: »Aus Missgunst wider ihres Gatten Neigung/ Hat Hera den Wohltäter der Hellenen/ Zu gründ gerichtet ohne seine Schuld.« Euripides 1959, *Herakles*, S. 263 (Zeile 1310–1313). Vor diesem Hintergrund sieht sich der Held selbst als »Sklave des Schicksals«. Vgl. ebda., S. 267 (Zeile 1358).

<sup>340</sup> Euripides 1959, *Herakles*, S. 267 (Zeile 1373–1377).

<sup>341</sup> Ebda., S. 269 (Zeile 1396).

in ihrer ganzen Zwiespältigkeit. Auch wenn im *dodekathlos* die natürlichen und übernatürlichen Mächte bezwungen werden, ist ihre Herrschaft nicht aufgehoben. Das durch die Kämpfe und Arbeiten hervorgebrachte »Erbteil«, um mit Euripides zu sprechen, erweist sich bis zuletzt als widersprüchlich und findet keine haltbare Form. Dies gilt selbst dort, wo Herakles mit List die Natur für seine Zwecke einsetzt, wie bei der Reinigung des Augiasstalles, bei der er die umgeleiteten Flüsse durch die Stallungen führt und dabei Teile des Gebäudes zerstört. Das Moment des Zerstörerischen, das hier als bloße Begleiterscheinung oder Missgeschick erscheint, liegt den heroischen Taten selbst dort zugrunde, wo nicht nur rohe Gewalt, sondern Überlegung und Kalkül zur Anwendung kommen. Auch die instrumentelle Bezwingerung der Natur folgt der Logik der Herrschaft, die sich – das ist die Pointe des Euripides –, zuletzt gegen den Triumphator selber richtet. Für eine verklärende Heroisierung bietet die euripidische Auslegung des Herakles-Mythos keinen Raum.

Die Figur des Herakles bleibt somit ebenso widersprüchlich, wie seine Taten. Der Heros selbst bedroht die Zivilisation, und das Athletenwerk kann jederzeit ins Zerstörerische umschlagen. Darin gleichen sich übrigens die antiken Heldenmythen, für die insgesamt bezeichnend ist, dass Destruktionen häufig als Folge vermeintlich zufälliger oder schicksalhafter Ereignisse eintreten. Dies hat seinen Grund darin, dass die Helden der Antike ausnahmslos als Männer der Tat vorgestellt werden, denen eine Reflexion auf ihr Werk nicht zuerkannt wird. »Ein Mythologem der Selbstreflexion gibt es in der Heroenmythologie nicht.«<sup>342</sup> Eine, wie am Beispiel des Augiasstalles gesehen, listig vorausschauende Vorgehensweise wird dadurch keineswegs ausgeschlossen. Jedoch dient das Kalkül zuerst der trotzigen Selbstbehauptung und nicht einem allgemeinen Interesse, das im Mythos die Götter für sich allein beanspruchen. Gegen dieses göttliche Privileg erheben sich die Helden, indem sie streiten und kämpfen – aber trotz ihrer Sonderstellung unter den Sterblichen gelingt ihnen nicht, überdauernde Formen zu schaffen. Herakles bleibt ein Einzelkämpfer, der sich aufopfert, um zu überleben. Vom Abarbeiten des Einzel- und Eigenwillens<sup>343</sup> kann bei ihm nicht die Rede sein.

Dies prädestiniert den Heros freilich für eine Rolle als Identifikationsfigur, bei der es gerade nicht um ein »allgemeines Bilden«, sondern um Geschicklichkeit und körperliche Kraft als solche geht. Die panhellenischen Wettkämpfe wurden kaum zufällig zu öffentlichen Schauplätzen,

<sup>342</sup> Heinrich 2006, S. 317.

<sup>343</sup> Vgl. ebda., S. 283. Hier in Anspielung auf den Arbeitsbegriff bei Hegel: »So wenig ihm (dem Eigensinn; F.B.) die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.« Hegel 1999, S. 116.

an denen die Taten des Herakles in gemäßiger Form regelmäßig wiederholt und zelebriert werden konnten, wobei die Sieger als berechtigte Nachfolger des Heros kultische Verehrung genossen.<sup>344</sup> Ganz in diesem Sinne galten die Olympischen Spiele als »Stiftung des Herakles«, nachdem »der dorische Adel bei diesen Spielen die erste Rolle hatte, und Sparta mit Argos zu rivalisieren begann.«<sup>345</sup> Und die vermutliche erste künstlerische Gesamtdarstellung des Zwölfkampfes befand sich fast erwartungsgemäß im Zeustempel von Olympia.<sup>346</sup> Auch nachdem der Heros seine »Unschuld« verloren und mit Euripides einen einflussreichen Kritiker gefunden hatte, wurde Herakles an den antiken Wettkampfstätten weiterhin als »der mit dem schönen Sieg« (*kallinikos*) gepriesen und als Vorbild der Athleten verehrt. Ein Grund dafür ist sicherlich, dass Herakles als Zivilisationsheros zugleich Begründer zahlreicher Spiele und Wettkämpfe war, die traditionell verankert und dementsprechend fortgeführt wurden. Wichtiger ist jedoch, dass die Wettkämpfer und Sieger sich in direkter Nachfolge des Heroen sahen, der wie sie als Einzelkämpfer auftrat und dessen Ruhm den Makel irdischer Vergänglichkeit überdauerte. Dieser vor allem symbolische Gewinn, der durch eigene Kraft und Geschicklichkeit erreichbar war, zielte nicht auf haltbare Formen und allgemeine Ziele in der Vermittlung zwischen Mensch und Natur, sondern auf den Sieg eines *athletes* und damit auch seiner *ethne* beziehungsweise *polis*. Da Herakles insbesondere als Gründer zahlreicher Geschlechter und Städte bekannt geworden war, lag es sogar nahe, den erzielten Ruhm auf das Herkunftsgeschlecht sowie den eigenen Staatsverband zu erweitern. Der symbolische Mehrwert ließ sich schließlich leicht verteilen, wodurch das erreichte Ansehen noch an Bedeutung gewann, da hiervon viele profitierten. Auf diese Weise entstand zumindest der Eindruck, dass die Tat eines Einzelnen tatsächlich den Triumph einer Gemeinschaft beförderte. Diese Art der Verallgemeinerung wurde zudem dadurch aufgewertet, dass für einen Sieg im Wettkampf zuletzt die Götter verantwortlich gemacht wurden, die die Macht des Allgemeinen für sich beanspruchten und ihre Gunst nach eigenem Wohlwollen verteilten.<sup>347</sup> Damit waren die Taten der Athleten von Beginn an auf ihre rein symbolische Bedeutung festgelegt, ohne dass der im Wettkampf errungene Ruhm die göttlich-parabolische Ordnung infrage stellte.

344 Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen weiter oben in Kap. 4.

345 Wilamowitz-Möllendorff 1959, S. 21.

346 Die zwölf Heraklesmetopen aus Marmor entstanden um das Jahr 460 v. Chr. Sie waren ursprünglich oberhalb der Vor- und Hinterhalle des Heiligtums in einer Höhe von etwa zwanzig Metern angebracht. Heute befinden sie sich zum Teil im Louvre sowie im Museum von Olympia. Die Relieffiguren sind ca. 160 Zentimeter hoch und entsprachen damit etwa der Körpergröße der Menschen zu jener Zeit.

347 Siehe dazu Anm. 260 in Kap. 2 weiter oben.

Vom Heros als Zivilisationsbegründer und Rebell, der kolonisierend in Aktion tritt, Sümpfe trockenlegt, Schlachttiere herbeibringt und Städte gründet, indem er die Kulte der Götter missachtet und ihre Herrschaftsansprüche unterläuft, bleibt nur mehr das Bild des Triumphators, der im symbolischen Wettstreit der Athleten Siege erringt und allgemeine Anerkennung findet. Die mythische Figur des Helden, der Spannungen aushalten und Widersprüche ertragen muss, die bis heute das *Unbehagen in der Kultur* bestimmen, sofern die Unterjochung der Natur nicht überwunden, sondern inzwischen sogar »zum allgemeinen rationalen Gesetz«<sup>348</sup> geworden ist, wird auf diese Weise geradezu verharmlost und ihrer Sprengkraft beraubt. Da die tatsächlichen Opfer im Bild des Athleten als Triumphator ausgeblendet werden, entsteht zugleich der falsche Eindruck, die *Entfesselung des Individuums* sei bereits gelungen und vollendet. Das darin zum Ausdruck kommende Bedürfnis, den Helden einseitig ins positive Licht zu setzen, findet sich somit von Beginn an. Freilich ist dies nicht dem mythischen Stoff selbst anzulasten, sondern vielmehr dem jeweiligen Umgang mit ihm.

Nachdem die Dialektik des Herakles in seiner Stellung zwischen den Göttern und Menschen deutlich geworden ist, kommen wir nunmehr wieder zurück auf den Anfang dieses Kapitels. Wie am Beispiel der Zweifigurengruppe »Herkules tötet Cacus« des Florentiner Bildhauers Bandinelli gesehen, eignete sich der Heros in besonderer Weise als Modell des menschlichen Triumphes über natürliche und übernatürliche Mächte. Auch wenn die Ausführung des Werks teilweise harsche Kritik hervorrief<sup>349</sup>, wurde dem antiken Helden eine ungebrochene Wertschätzung entgegengebracht. Diesem Zweisprall versuchte der bespöttelte Künstler Bandinelli dadurch zu entgehen, dass er einem seiner ärgsten Kritiker und Kontrahenten, Benvenuto Cellini, entgegnete, dieser habe nur die Ausführung seines Werkes, nicht aber die vorbereitende Zeichnung hierfür berücksichtigt: »Wehe Dir du böse Zunge, und wo bleibt mein Modell?«<sup>350</sup> Er spielte damit auf eine großformatige Federzeichnung an, die mit einem Selbstporträt des Künstlers versehen war. Aufschlussreich für den hier verfolgten Zusammenhang ist, dass der modellhaften Zeichnung mehr Bedeutung zuerkannt wurde als der skulpturalen Ausführung des Kunstwerks, bei der die Portraitszüge des Künstlers nicht mehr auftauchten. Man mag hierin eine Abwehr der Kritik vermuten; gleichwohl ist auffällig, dass der Aufnahme des Selbstbildnisses im Modell ein so großes Gewicht zuerkannt wird. Zur *Entfesselung des Individuums* im Übergang zur Neuzeit gehört schließlich auch, dass der Künstler – ähnlich wie der Fürst, Kardinal, Höfling, Gelehrte, Bankier oder

348 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 65 (Anm. 12).

349 Siehe dazu weiter oben Anm. 269.

350 Vgl. Wiemers 2000, S. 235.

Kaufmann – sein »Licht nicht mehr unter den Scheffel« stellt, sondern die eigenen Verdienste und Fertigkeiten röhmt, um als möglichst allseitiger Mensch und vollendete Persönlichkeit wahrgenommen zu werden. Charakteristisch für den modernen Ruhm war nämlich nicht nur die »Glut der Wahrhaftigkeit«, von der Nietzsche schwärmt, sondern ebenso die Beförderung von »Schein und bloßem Effekt«<sup>351</sup>, die keineswegs überwunden waren.

Dies gilt in ähnlicher Weise auch für den Bergbezwinger und gekrönten Poeten Petrarca, der bereits zu Lebzeiten zu einer der anerkanntesten Autoritäten Italiens avancierte. Um sein öffentliches Bild zu schützen und zu bewahren, verfasste er seinen »Brief an die Nachwelt« – gleichsam eine »Rechenschaft des alten, hochberühmten Mannes«<sup>352</sup>, der nach eigenem Bekunden nur über Umwege von der äußerer zur inneren Natur und ihrer vermeintlich wahren Bestimmung gelangt war. An Herakles erinnern in diesem Zusammenhang die Größe der Aufgabe sowie die Strapazen auf dem Weg nach oben, der sich für Petrarca als eine selbstläuternde Pilgerreise des Ich auf dem Weg zu Gott erweist. Zu einer *Entfesselung des Individuums* kommt es dabei nicht, da Petrarca die zu überwindenden Schwierigkeiten in reine Selbstbezüge verwandelt, die weniger gegenständlich als vielmehr reflexiv bedeutsam sind. Wo es Herakles an Reflexion mangelt, fehlt es Petrarca an Weltbezug.<sup>353</sup> Beide Protagonisten treten machtvoll in Erscheinung. Allerdings richtet sich das Herrschaftsstreben des antiken Helden noch gegen fremde Widersacher, während der Dichterfürst seine Gegenspieler vor allem bei sich selber sucht. Daher erscheint es zumindest auf den ersten Blick sogar schlüssig, wenn Herakles – nicht nur von Bandinelli – als Kraftprotz dargestellt wird, während Petrarca vor allem in der bildenden Kunst als vergeistigter Mönch, Dichter oder Gelehrter präsentiert wird, der fern von allen gesellschaftlichen Zwängen in sich zu ruhen scheint.<sup>354</sup>

Freilich dauerte es nicht lange, bis die bei Petrarca noch gehemmte Weltzugewandtheit an Bedeutung gewann und im Rahmen der Renaissancefeste geradezu in eine Lust des Schauens und der Verschwenzung gipfelte. Wie am Beispiel des *calcio fiorentino* gesehen, war dieses

351 Siehe dazu weiter oben das Eingangszitat von Nietzsche, zitiert in Anm. 11.

352 Vgl. Burckhardt 2009, S. 117.

353 In Anlehnung an Jacob Burckhardt ist es üblich geworden, Petrarca »Naturgenuss« zu unterstellen und die Besteigung des Mont Ventoux als Zeugnis einer neuen ästhetischen Erfahrung zu deuten. Vgl. dazu Burckhardt 2009 sowie die ergänzenden Hinweise in Anm. 156 weiter oben. Hierbei wird jedoch übergegangen, dass die anfängliche Ergriffenheit Petrarcas angesichts der Berglandschaft bei diesem Autor sehr schnell in die Besorgnis umschlägt, die Lust des Schauens gefährde das Heil der Seele.

354 Vgl. dazu etwa das Frontispiz zu Petrarcas »De viris illustribus« (Miniatür der hessischen Landesbibliothek Darmstadt, Codex Nr. 101).

körperliche Spiel in besonderer Weise geeignet, die Machtansprüche der Medici prachtvoll in Szene zu setzen. Die höfische Indienstnahme der populären Spielpraxis, ihre Einbindung in die Festpropaganda unter Rückgriff auf antikische Zeichen und Symbole – kurz: ihr ikonographischer Gebrauch zur Demonstration politischer Macht und Stärke richtete sich ausdrücklich an die Schaulust des Publikums. Durch die Spektakularisierung des Spiels mittels immer aufwendigerer Formen und Motive sollte vor allem die Herrschaft einflussreicher Adelsvertreter und Familiendynastien veredelt werden, wobei die Figur des Herakles besonders geeignet erschien, die jeweiligen Machthaber mit den Tugenden und Fähigkeiten des antiken Helden zu schmücken.<sup>355</sup> Dass hierbei einseitig auf das Bild des Heros als Triumphator zurückgegriffen wurde, liegt auf der Hand. Bezeichnend für die weitere Entwicklung war jedoch, dass die Reheroisierung des antiken Helden an dessen massive äußere Erscheinung anknüpfte, die zumindest auf den ersten Blick nicht zum Idealbild des *cortigiano* passte. Der Hofmann sollte »wohl und ebenmäßig gebildet sein, und er sollte neben Geschmeidigkeit, Kraft und Gewandtheit besitzen«, nicht jedoch zu gewaltig wirken, da »ein allzu groß geratener Körper meist einen stumpfen Geist«<sup>356</sup> berge. Eleganz, Anmut und Zierde waren dem antiken Heros fremd, weshalb die Ikonographie des Herakles den Maßstäben der Nobilität zunächst zu widersprechen schien. Allerdings wirkte die Überzeichnung äußerer Formen wie ein Appell an herkömmliche Machtmittel, die in der Vergangenheit noch unerlässlich waren, um zu triumphieren, zur Zeit der Medici hingegen wie ein schmückendes Beiwerk eingesetzt werden konnten, um bewundert zu werden. Die Renaissancefürsten sahen sich in der Traditionslinie des antiken Helden und konnten ihre Macht allegorisch darstellen, ohne sie jedes Mal gewaltsam durchsetzen zu müssen. Der Rückgriff auf antike Figuren demonstrierte ihre souveräne Haltung und Stärke, die freilich jederzeit ins Zerstörerische umschlagen konnte.

Die herrschaftliche Instrumentalisierung antiker Episoden und Figuren bewirkte eine fatale Fortschreibung des Mythos, bei der Vielschichtigkeiten vereinfacht und aufklärerische Impulse zurückgedrängt wurden. Im eindimensionalen Bild des *Herakles kallinikos* wurde die *Entfesselung des Individuums* nicht etwa vollendet, sondern zur Voraussetzung seiner Vereinnahmung. Auch wenn der Renaissance-Humanismus gerade dies zu verhindern versuchte, indem der Mensch aus der rohen Natur heraustreten und kraft allseitig gebildeter und vollendeter Individuen sich zur allgemeinen Freiheit aufrichten sollte, blieben die zerstörerischen Möglichkeiten menschlicher Kraftentfaltung, auf die

<sup>355</sup> Vgl. dazu Strong 1991 sowie weiter oben das Beispiel des *Hercules medicus* in Anm. 270.

<sup>356</sup> Vgl. Castiglione 1996, S. 33 sowie Anm. 276 weiter oben.

Euripides so eindringlich hingewiesen hatte, weitgehend unberücksichtigt. Der siegreiche Übermensch wurde schließlich zum maßgeblichen Modell für das Verlangen, die Natur zu beherrschen, anstatt sich zu verbünden. Auch hierfür bietet der Mythos des *Herakles am Scheideweg*<sup>357</sup> ein anschauliches Bild, das darin gipfelt, zwischen Arbeit oder Begierde entscheiden zu müssen. Und mit Blick auf den wahnsinnig gewordenen Herakles ist daran zu erinnern, dass die Zurückweisung der Begierde ebenso selbstzerstörerisch wie verhängnisvoll enden kann.

<sup>357</sup> Xenophon, *Memorabilien*, S. 43–47 (II. Buch, 1. Kap., 21–34).

# Teil III

## Elemente des Totalitarismus

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel,  
Phänomenologie des Geistes*

Die Parabel des *Herakles am Scheideweg*, die am Ende des voranstehenden Kapitels erwähnt wurde, zeigt den Helden im Zwiespalt zwischen Tugend (*arete*) und Laster (*kakia*). Die allegorischen Frauengestalten, die den Heros an einer Weggabelung in die Richtung eines verlockenden und genussreichen Lebens einerseits oder eines mühevollen und ruhmvollen Lebens andererseits zu lenken versuchen, stehen für den bis heute ungelösten Konflikt zwischen konkreter Begierde und allgemeiner Arbeit<sup>1</sup>. Herakles, der sich für den entbehungsreichen und tugendhaften Weg entscheidet, wird hierbei von Xenophon zu einem Vorbild der richtigen Lebensführung stilisiert. Der Verfasser der Schrift war ein Schüler des Sokrates, der sich auf die Figur des vorklassischen Helden beruft, um die von ihm selbst bevorzugte »Erziehung durch die Tugend«<sup>2</sup> namhaft zu stützen. Allerdings entspricht diese Sichtweise, wie gesehen, nicht der mythischen Überlieferung, die den Helden ebenso als wahnsinnigen Todesbringer und rasenden Zerstörer kennt. Selbst dort, wo Herakles als vorbildlicher Begründer von Geschlechtern und Städten verehrt wird,

- 1 Der Begriff der Arbeit ist in diesem Zusammenhang wörtlich zu nehmen. So verspricht die eine Figur: »Sollte es aber jemals das Aussehen haben, es könnten dir die Mittel dazu ausgehen, so fürchte nur nicht, als würde ich dich nötigen, dir durch Anstrengungen und Mühseligkeiten des Leibes und der Seele diese Mittel zu verschaffen; nein, was die Anderen *erarbeiten*, das sollst du genießen, sofern du nur nichts zurückweist, woraus man Gewinn ziehen kann. Denn meinen Freunden erteile ich die Erlaubnis, aus allen Dingen Nutzen zu ziehen.« Xenophon, *Memorablien*, S. 44 (II. Buch, 1. Kap., 25; Hervorh. F.B.). »Allgemein« ist diese Form der Arbeit deshalb, weil sie sich auf »die Anderen« bezieht und »Gewinn« beziehungsweise »Nutzen« verspricht.
- 2 Xenophon, *Memorabilien*, S. 47 (II. Buch, 1. Kap., 33). Der Autor beruft sich in seiner Erzählung auf Prodikos von Keos, einem Zeitgenossen des Sokrates, dessen vermutete Schrift über Herakles nicht erhalten ist.

steht er nicht für klassische Tugendvorstellungen im Rahmen entwickelter *Poliswelten*, sondern für den sehr viel älteren Glauben »an die Göttlichkeit des rechten dorischen Mannes«<sup>3</sup>.

In der Renaissance, so wurde sichtbar, wird die antike Vorstellung der Arbeit als Kampf gegen natürliche und übernatürliche Mächte gewendet und als schöpferische Auseinandersetzung der Natur mit sich selber verstanden. Der angesichts neuzeitlicher Irritationen und Krisenerfahrungen<sup>4</sup> herausgeforderte Selbstbehauptungswille wird in diesem Zusammenhang als Gestaltungsvermögen gefasst, das nicht gegen die Natur gerichtet ist, sondern sich an dieser erprobt und zu ihrer Veredelung beiträgt. Kreative Erfinder, Wissenschaftler und Künstler sahen sich selber als Erfüllungsgehilfen, die der Natur dazu verhalfen, sich zu vervollkommen. Augenscheinlich hierfür waren etwa die toskanischen Gärten in und um Florenz, die aufwendig angelegt waren und eine harmonische Verbindung zur architektonischen Gestaltung städtischer und ländlicher Villen herzustellen versuchten. Gemäß dieser Absicht wurden beispielsweise aufwendige Wasserspiele, künstliche Grotten, pompöse Terrassen, langgezogene Steintreppen sowie Originale oder Nachbildungen antiker Skulpturen in das Landschaftsbild eingefügt. »Der Architekt muss genau den Sinn für gute Proportionen und Regelmäßigkeit wahren, damit nicht die erfreuliche Ausgewogenheit des Ganzen über dem Reiz von einzelnen Teilen verloren geht.«<sup>5</sup> Die Natur sollte nicht bloß nachgeahmt, sondern vor allem ästhetisch gestaltet werden. Im Sinne von Alberti bestand die Aufgabe des bildenden Künstlers und Architekten darin, »das vielerlei Schöne in der Natur aufzusammeln und zur Einheit eines Kunstwerks zusammenzufügen«<sup>6</sup>. Von der angestrebten Veredelung der Natur zu ihrer geschickten Nutzung war es freilich nur noch ein kleiner Schritt. In seinem Essay *Of Gardens* aus dem Jahr 1625 fordert der englische Philosoph Francis Bacon, dass Gärten zu jeder Jahreszeit nicht nur schön sein sollten, sondern er entwickelt zudem genaue Vorschläge für zweckdienliche Bepflanzungen, um Bäume und Sträucher über alle Jahreszeiten bestmöglich nutzen und reiche Ernten einbringen zu können.<sup>7</sup> Die Idee einer möglichst brauchbaren und ertragreichen Gartenvegetation entsprach schon nicht mehr der Vorstellung vom paradiesischen Garten, der zwar auch kostbare Früchte, wie die Hesperidenäpfel, hervorbrachte, ohne jedoch systematisch geplant und angelegt zu sein. Nur kurze

3 Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 19.

4 Ausgelöst etwa durch Naturkatastrophen, Welterklärungsdefizite und Glaubenskonflikte. Siehe dazu weiter oben die einleitenden Erläuterungen zu Teil II.

5 So der Künstler, Schriftsteller und Architekt Leon Battista Alberti. Zum humanistischen Sinn seiner Kunstdoktrine vgl. Mühlmann 1970, S. 131–132.

6 Bollmann 2001, S. 131.

7 Bacon 1625, S. 266–268.

Zeit zuvor, im Jahr 1620, schmückte das Titelblatt der Erstausgabe von Francis Bacons Schrift über die »Große Erneuerung der Wissenschaften« ein Schiff, dass die »Säulen des Herakles« am westlichen Rand Europas hinter sich lässt, um sich mit vollen Segeln auf den Weg zur *Neuen Welt* zu machen.<sup>8</sup> Vor dem Hintergrund, dass der antike Garten der Hesperiden gerade in dieser Richtung vermutet wurde, lässt sich erahnen, dass der aufgeklärte Forschergeist bereits darauf gerichtet war, die Natur zu entschlüsseln, um sie dem Menschen zugänglich zu machen, anstatt sie im Sinne der Bau- und Landschaftskunst Albertis »anmutig und artgemäß« zu gestalten.

Am Beispiel Petrarcas, der sich gegen eine Philosophie zur Wehr setzte, für die alle Individualität etwas Zufälliges und Unwesentliches bedeutete, wurde deutlich, wie der Entdeckungsdrang sich der eigenen Natur zuwandte, um das Ich schließlich doch dem göttlichen Willen zu unterstellen. Es wird sich jedoch zeigen, dass es schon bald gelang, dass Selbst sehr viel präziser auszuleuchten, um es der Welt verfügbar zu machen. Ähnliches gilt auch für die geschilderte Festivalisierung des öffentlichen Lebens, die von Beginn an nicht der bloßen Unterhaltung diente, sondern ebenso zur Stabilisierung sozialer Machtverhältnisse genutzt wurde. Der Renaissance-Humanismus brachte nicht nur Virtuosen der Individualität und Sozialität hervor, indem er unter dem Primat des Schöpferischen und Spielerischen den Zusammenhang von Sinn und Sinnlichkeit hervorhob, sondern zugleich eröffnete er die Möglichkeit, durch die Verbindung von Kunst, Technik und Mathematik neue Ordnungsmuster zu entwerfen, die das Verhältnis zur inneren und äußeren Natur nachhaltig veränderten. Dabei ging es bereits weniger um die Verfeinerung natürlicher Zustände und Vorgänge im Sinne ihrer ästhetischen Gestaltung. Ebenso wenig war daran gelegen, die Zumutungen innerer und äußerer Naturherrschaft, wie Herakles, zu ertragen und zu bekämpfen. Die neuartige Aufgabe wurde vielmehr darin gesehen, die Natur möglichst so zu bearbeiten und zu verändern, dass sie den Bedürfnissen der Menschen unterstellt werden konnte.

Paradigmatisch für dieses Verständnis ist die Verhältnisbestimmung von »Herrschaft und Knechtschaft« in Hegels »Phänomenologie des Geistes«<sup>9</sup>. Man kann, wie von Hegel selbst ausgeführt, die *Phänomenologie* als Arbeits- und Bildungsgeschichte zwischen Subjekt und Objekt verstehen, bei der beide Pole in ihrer Wechselwirkung und gegenseitigen Durchdringung gefasst werden. Im Sinne dieser Bestimmung wird dem

8 Bacon 1999, S. 1 (Abbildung des historischen Titelblatts der *Instauratio Magna*).

9 Das entsprechende Kapitel ist überschrieben: »Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft«. Hegel 1999, S. 109.

Geist die Welt zur Frage, an der er sich bildet, indem er sich durchs Objekt als Antwort vernimmt und dadurch sich selbst sowie die Welt verändert. Diese hier nur formelhaft wiedergegebene Wechselwirkung bedeutet nichts weniger als das aktive Eintauchen des Bewusstseins in den Strom der Welt. Napoleon, den Hegel zur Zeit der Abfassung seines Werkes noch als »Weltseele« beschreibt, die »auf einem Pferde sitzend über die Welt übergreift und sie beherrscht«<sup>10</sup>, verkörpert für den Philosophen geradezu beispielhaft die seinsmächtig werdende Kraft des Subjekts, die Allgemeines und Besonderes beziehungsweise Gedanke und Welt idealtypisch miteinander verbindet. Auch wenn diese Einschätzung später revidiert wird und bei Hegel in eine resignative Haltung gegenüber dem Weltlauf mündet, spricht aus der *Phänomenologie* deutlich die Begeisterung über den Aufbruch ins bürgerliche Zeitalter durch die Überwindung des *ancien régime*. Der in der *Phänomenologie* auf allen Entwicklungsstufen hervortretende Weltbezug bindet das Bewusstsein zugleich beständig an seinen Gegenstand und erweitert den subjektiven Idealismus in Richtung eines allein objektiv auszufüllenden Realismus.

Die Erinnerung des Geistes an historische Formen und Gestalten verweist in diesem Zusammenhang auf bildungs- und weltgeschichtliche Vermittlungen, die zumindest im Rückblick auf den bisherigen Entwicklungsgang als sinnvoll erscheinen. Leitend für Hegel ist dabei der Gedanke, dass die immanenten Vermittlungen gegensätzlicher Bestimmungen auf immer höheren Stufen stattfinden, so dass ihre vernunftgemäße Aufhebung zuletzt möglich erscheint. So heißt es etwa am Schluss der *Phänomenologie*:

»Wenn also dieser Geist seine Bildung nur von sich auszugehen scheint wieder von vorne anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe dass er anfängt. Das Geistreich, das auf diese Weise sich in dem Da-sein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den anderen ablöste, und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses Nichtseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine *Zeit*, dass diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist.«<sup>11</sup>

Bis zu Hegels positiver Ausbuchstabierung der Geistesutopie verging noch einige Zeit.<sup>12</sup> Der systemische Anspruch einer sich immer stärker

<sup>10</sup> So der Philosoph in einem Brief an Niethammer vom 13. Oktober 1806, in Hegel 1952, S. 120.

<sup>11</sup> Vgl. Hegel 1999, S. 433 (Hervorhebungen im Original).

<sup>12</sup> So vor allem in Hegels Überlegungen zum »sittlichen Staat« aus dem Jahr 1820. Vgl. dazu Hegel 1979, S. 398–406. In der *Phänomenologie* wird das

konkretisierenden Rationalität wurde freilich schon mit der *Phänomenologie* nachhaltig ins Werk gesetzt. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist nun vor allem wichtig, dass bei Hegel bereits zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts die Arbeit ins Zentrum seiner Überlegungen gerückt wird, um das widersprüchliche Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zu enträteln. Damit steht er in der Reihe jener Theoretiker, die den Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise im Zuge der industriellen Revolution seit dem letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts als entscheidend für die Veränderungen der sozialen Lebensbedingungen erkennen, deren Vorläufer freilich bis in die frühe Manufakturperiode zurückreichen.<sup>13</sup> Hegel ist sich bewusst, dass die Arbeit die sozialen Machtverhältnisse innerhalb der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaften wesentlich bestimmt. Man kann Hegels Darstellung des erscheinenden Wissens – von der sinnlichen Gewissheit, über die Wahrnehmung, das Selbstbewusstsein, die Vernunft, den Geist bis zum absoluten Wissen – durchaus als ein »pädagogisches Fortschreiten« beziehungsweise als »Geschichte der Bildung der Welt«<sup>14</sup> begreifen. Allerdings würde man den auf diesem Weg hervortretenden Entäußerungen und Erscheinungsgestalten nur unzureichend gerecht, wenn man die Arbeit des Geistes, »die er als wirkliche Geschichte vollbringt«<sup>15</sup>, allein auf reine Begriffsarbeit reduzierte. Hegel spricht dementsprechend von der »Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine

mit dem denkenden Geist versöhnte absolute Wissen durch die sich selbst begreifende offbare Religion verkörpert. Bewahrt wird damit freilich zugleich das spekulative Moment des Wissens – wie in diesem Fall von Gott –, das darauf angewiesen bleibt, dass der höchste Geist selber tätig wird und sich dem Menschen offenbart. Der Kampf zwischen Glauben und Wissen ist hiermit also keineswegs entschieden, sondern als gläubiges Wissen beziehungsweise wissender Glaube bleibt die Befriedigung des Bewusstseins unvollständig beziehungsweise »mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet«. Vgl. dazu Hegel 1999, S. 420.

<sup>13</sup> Marx datiert die Manufakturperiode von der Mitte des sechzehnten bis zum letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts. »Die Geschichte der Manufaktur zeigt, wie die ihr eigentümliche Teilung der Arbeit zunächst erfahrungsmäßig, gleichsam hinter dem Rücken der handelnden Personen, die sachgemäßen Formen gewinnt (...).« Marx 1975, S. 385. Zu diesem im frühneuzeitlichen Mitteleuropa einsetzenden Prozess einer fortschreitenden Versachlichung gesellschaftlichen Handelns, der mit einer von Zweckrationalität geprägten Lebensführung, der allmählichen Durchsetzung eines sientistischen Weltverständnisses sowie der Ausdifferenzierung von Staat, Wirtschaft und Recht einhergeht, vgl. Weber 1980. Zum Manufakturwesen als frühkapitalistische Produktionsweise vgl. ebda., S. 645–648.

<sup>14</sup> Vgl. Hegel 1999, S. 25.

<sup>15</sup> Ebda., S. 430 (im Original teilweise hervorgehoben).

Substanz versenkt, und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalt macht«<sup>16</sup>. Dem Gegenstand ist das Subjekt dadurch verwandt, dass es sich selbst zum Gegenstand macht; der »gemachte« Inhalt ist freilich nicht bloß Form, sondern vielmehr Erfahrung, sofern ihm etwas Äußerliches beziehungsweise Zufälliges wesentlich bleibt. Das »Gegebene«, das nicht ganz wegzuräumen ist, lässt sich durchaus als »Skandalon des Idealismus«<sup>17</sup> begreifen; für den hier verfolgten Zusammenhang ist jedoch entscheidend, dass die hegel'sche »Bewegung des Selbsts« klar zum Ausdruck bringt, dass die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt in der Erfahrung vom Gegebenen nicht abzulösen ist.

Marx hat dies auf seine Weise deutlich gemacht, indem er mit Blick auf Hegel die Forderung erhebt, die Geschichtlichkeit des Wissens nicht nur in Bezug auf die menschliche Arbeit an Gegenständen (Subjekt – Objekt) zu untersuchen, sondern ebenso ihre gegenständliche Bedeutung für den arbeitenden Menschen (Objekt – Subjekt) zu berücksichtigen. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* heißt es dazu:

»Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung; dass er also das Wesen der *Arbeit* fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen* Arbeit begreift.«<sup>18</sup>

Nun vertritt Hegel gerade nicht die Position einer wie auch immer vorstellbaren materialistischen Geschichtsauffassung; und selbst dort, wo bei ihm die menschliche Arbeit ausdrücklich zum Thema wird, wie im entsprechenden Kapitel der *Phänomenologie* über *Herrschaft und Knechtschaft*, fällt auf, dass es dem Philosophen zuerst darum geht, die Figur des Selbstbewusstseins als »Rückkehr aus dem *Anderssein*«<sup>19</sup> – mithin als reflexive Erfahrung – zu begreifen. Gleichwohl trägt diese Konstruktion schon den Keim ihrer Auflösung in sich, sofern das *Anderssein* den reinen Selbstbezug stört und zum treibenden Widerspruch wird, der das Ich zugleich veranlasst, seine Einheit wiederherzustellen. Nur wenn das *Anderssein* im Selbstsein aufgehoben werden kann, besteht überhaupt Aussicht, dass Selbst- und Fremdbezug ineinander aufgehen. Es wird daher im Folgenden darauf zu achten sein, wie Hegel das widersprüchliche Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft am Beispiel der Arbeit konkretisiert, um den utopischen Gehalt der in Aussicht

<sup>16</sup> Ebda., S. 431 (Hervorhebung im Original).

<sup>17</sup> So Adorno 1978, S. 746.

<sup>18</sup> Marx 1968, S. 573 (Hervorhebungen im Original).

<sup>19</sup> Hegel 1999, S. 104 (Hervorhebung im Original).

gestellten Aufhebung realistisch einschätzen zu können. Denn so viel sei bereits vorweggenommen: Die gegenseitige Abhängigkeit von Herr und Knecht sowie das daraus gefolgte wechselseitige Anerkennen beider durch den jeweils anderen ist nicht schon gleichbedeutend mit der Aufhebung der Herrschaft und Knechtschaft selber.

In der *Phänomenologie* fasst Hegel das »lebendige Selbstbewusstsein« als »gedoppeltes Tun«, das heißt als »Tun des anderen und Tun durch sich selbst«<sup>20</sup>. Gemeint ist damit, dass das Selbstbewusstsein »vollkommene Freiheit und Selbstständigkeit«<sup>21</sup> nicht für sich allein erreichen kann, sondern »nur als ein Anerkanntes«<sup>22</sup> realisierbar ist. Dies gilt für das einzelne Selbstbewusstsein ebenso wie für alle anderen. Indem das eine im anderen Selbstbewusstsein sich erkennt, verliert es sich zwar, sofern es nicht mehr bei sich ist. Zugleich gewinnt es sich jedoch, sofern es sich im anderen wiederfindet. Die wechselseitige »Bewegung des Anerkennens« ist somit für Hegel Voraussetzung dafür, dass ein Selbstbewusstsein mittels eines anderen über sich hinausweisen und dadurch erst selbstständig werden kann:

»Dies doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr *in sich selbst*; denn *erstlich* erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseins; *zweitens* aber gibt es das andere Selbstbewusstsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im andern, es hebt dies *sein* Sein im andern auf, entlässt also das andere wieder frei.«<sup>23</sup>

Auch wenn das hier beschriebene Wechselverhältnis begrifflich–abstrakt bestimmt wird, geht es beim »gedoppelten Tun« laut Hegel buchstäblich ums Ganze: »Das Verhältnis beider Selbstbewusstsein ist also so bestimmt, dass sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*.«<sup>24</sup> Hervorgehoben wird damit das widersprüchliche Verhältnis der »entgegengesetzten Gestalten des Bewusstseins«<sup>25</sup>, die ihre Wahrheit am jeweils anderen nur gewinnen können, wenn sie ihr Leben wagen und »auf den Tod des andern gehen«<sup>26</sup>. Erst indem das Selbstbewusstsein sich ganz aufs Spiel setzt und im anderen seine stärkste Grenze sucht, gewinnt auch das Anerkennen seine höchstmögliche Bedeutung,

<sup>20</sup> Vgl. ebda., S. 108 und S. 111.

<sup>21</sup> Ebda., S. 108.

<sup>22</sup> Diese »Einheit in seiner Verdopplung« wird folgendermaßen beschrieben: »Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem, und dadurch, dass es für ein anderes an und für sich ist (...).« Ebda., S. 109.

<sup>23</sup> Ebda. (Hervorhebungen im Original).

<sup>24</sup> Ebda. (Hervorhebung im Original).

<sup>25</sup> Ebda., S. 112.

<sup>26</sup> Ebda., S. 111.

da die Negation des Bewusstseins nicht nur vernichtet, sondern ebenso aufhebt und bewahrt. Hegel findet hierfür die Formulierung, dass das Selbstbewusstsein »sein Aufgehobenwerden überlebt«<sup>27</sup>, wenn es »zur Wahrheit an dem anderen«<sup>28</sup> kommt. Freilich vergisst er nicht hinzuzufügen, dass der hierfür geforderte Einsatz die Verachtung des eigenen wie des anderen Lebens voraussetzt. Der Preis des Anerkennens, das aufs Ganze geht, ist demnach hoch, da die hierbei auszutragenden Gegensätze und Kämpfe bis ins Extrem gesteigert werden, um nicht in eine »tote Einheit«<sup>29</sup> abzusinken. Erst auf diese Weise tritt jedoch das Verhältnis zwischen den »entgegengesetzten Gestalten des Bewusstseins« hervor, indem sie einander gewiss werden, sich verfeinden und durchdringen und nicht länger »rein für sich, sondern für ein anderes«<sup>30</sup> sind.

Doch warum kommt es überhaupt zu dieser »Bewährung (...) durch den Tod«<sup>31</sup>? Was treibt die Gegensätze, sich ganz zu riskieren, um dabei über sich hinauszugehen? Einerseits ist es das Hinausgehen selber, bei dem der Andere als Grenze seiner selbst erfahren wird, die überwunden werden soll. Andererseits bringt diese Grenze einen Mangel zum Ausdruck, der den reinen Selbstbezug stört und nach Aufhebung verlangt. Diesen treibenden Widerspruch bezeichnet Hegel als »Begierde«<sup>32</sup>. Der Begriff beinhaltet mehr als die bloße Differenz zwischen dem Selbst, das sich als unterschieden vom Anderen weiß. Laut Hegel verweist er zudem auf das lebendige Streben, die Einheit mit dem Anderen herzustellen. Da die erstrebte Einheit voraussetzt, dass das Verhältnis der beteiligten Gegensätze – zwischen Herr und Knecht – im Kampf ausgetragen wird, erscheint der jeweils Andere zugleich als Anziehungs- wie Abstößungspunkt des Eigenen. Eros und Thanatos liegen hier somit eng beieinander.<sup>33</sup>

Voraussetzung für die Aufhebung der Gegensätze ist die »Auflösung jener einfachen Einheit« des Selbstbewusstseins, das im Begehrten des Anderen die Erfahrung macht, »nicht rein für sich, sondern für ein

<sup>27</sup> Ebda., S. 112.

<sup>28</sup> Ebda., S. 111.

<sup>29</sup> Ebda., S. 112.

<sup>30</sup> Ebda.

<sup>31</sup> Ebda.

<sup>32</sup> Vgl. ebda., S. 103–116 (passim).

<sup>33</sup> Hegels eigene Verweise auf »Leben«, »Tod« und »Begehrten« legen den Verweis auf Eros und Thanatos durchaus nah. Siehe dazu weiter oben Anm. 24. An anderer Stelle spricht derselbe Autor von der »Tätigkeit des Ich«, gegen die das zum Objekt des Begehrens gemachte Andere »keinen Widerstand leisten« kann. Vgl. Hegel 1992, S. 429 (§ 427). Die darin liegende »Gewalt« bleibt dem »Kampf des Anerkennens« inhärent – auch wenn sie von Hegel als »Erscheinung« und nicht als »substantielles Prinzip« gefasst wird. Vgl. ebda., S. 431 (§ 433).

anderes«<sup>34</sup> zu sein. Allerdings weist Hegel in späterer Zeit ausdrücklich darauf hin, dass eine Aufhebung der Gegensätze nicht notwendig erfolgen muss und die Kämpfenden das ungleiche Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft beharrlich forschreiben:

»Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, dass das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewusstsein erhält, sein Anerkanntsein aber aufgibt, das Andere aber an seiner Beziehung auf sich selber hält und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird.«<sup>35</sup>

Im auf Leben und Tod geführten Kampf des Anerkennens gibt es demnach keine Garantie für die Aufhebung der Gegensätze. Wahrscheinlich ist sogar, dass die »gegensätzlichen Gestalten des Bewusstseins« einander gegensätzlich bleiben, da Herr und Knecht zwar einander bedingen, nicht jedoch in gleichberechtigter Anerkennung sich zusammenschließen. Da der Knecht laut Hegel »als einzelnes Selbstbewusstsein« sich zu erhalten versucht und dadurch unselbstständig bleibt, gelingt es zunächst dem Herrn, das Verhältnis zum Knecht als Wissen seiner selbst im Sinne der »Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung«<sup>36</sup> zu bestimmen. Die hierbei herausgestellte Selbstständigkeit ähnelt bereits der sicheren Selbsteinschätzung des modernen Unternehmers, wonach eher allein befähigt scheint, im Sinne der »Allgemeinheit und Objektivität«<sup>37</sup> zu handeln, ohne das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft antasten zu müssen. Doch auch wenn Hegel die geregelte »Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses« als Fortschritt gegenüber der »rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts«<sup>38</sup> preist und dabei die Rolle des Knechts als »Mittel der Herrschaft«<sup>39</sup> bereits recht nüchtern beschreibt, ist er sich sehr wohl darüber im Klaren, dass der Kampf des Anerkennens damit keineswegs beendet ist. Denn wenn die »rohe Negation der Unmittelbarkeit« nur nach einer Seite aufgehoben ist, entsteht »ein neuer Widerspruch« – obschon »der höhere als der erste«<sup>40</sup>.

Die Begierde als treibende Kraft ist nunmehr genauer in den Blick zu nehmen, da sie das Verhältnis zwischen Herr und Knecht im Prozess der Arbeit konkret bestimmt, anstatt im »allgemeinen Selbstbewusstsein«

34 Hegel spricht daher auch vom »seienden Bewusstsein« beziehungsweise »Bewusstsein in Gestalt der Dingheit«, das sich selber reflektiert. Vgl. dazu Hegel 1999, S. 112 (im Original teilweise hervorgehoben).

35 Vgl. Hegel 1992, S. 431 (§ 433).

36 Vgl. ebda., S. 431–432 (§ 434).

37 Vgl. ebda., S. 433 (§ 437).

38 Vgl. ebda., S. 432 (§ 434).

39 Ebda., S. 431 (§ 434).

40 Vgl. ebda., S. 431 (§ 432).

sowie im »Erscheinen des Substantiellen«<sup>41</sup> begrifflich zu verschwinden. Das Verhältnis zwischen Herrschaft und Knechtschaft wird in der *Phänomenologie* anders gefasst als in den späteren Schriften Hegels, in denen ein deutlich abgeklärteres Verständnis von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit erkennbar ist. Während in der *Enzyklopädie*, wie angedeutet, der Knecht bereits als einfaches »Mittel der Herrschaft«<sup>42</sup> erscheint, wird das Verhältnis zum Herrn in Hegels phänomenologischem Ausgangswerk weniger instrumentell gefasst. Für den Prozess des Anerkennens als Selbstbewusstsein bedarf es eines Verhältnisses, in dem die Beteiligten etwas Begehrliches verkörpern, das nicht vollständig in ihrer natürlichen Unmittelbarkeit beziehungsweise ihrem sinnlichen Dasein sich erschöpft, sondern die »unorganische allgemeine Natur«<sup>43</sup> betrifft. Damit scheint der Bezug zu den von Menschen gemachten Dingen gefunden zu sein, ohne dass ihre Dinglichkeit beziehungsweise Materialität wesentlich erscheint. Für Hegel geht es in erster Linie um das Verhältnis des Selbstbewusstseins »für ein anderes«, das »als Bewusstsein in der Gestalt der Dingheit«<sup>44</sup> zum Ausdruck kommt. Während der Herr für das Selbstbewusstsein steht, das »durch ein *anderes* Bewusstsein mit sich vermittelt ist«<sup>45</sup>, ist dieses andere Bewusstsein – also das des Knechts – mit dem selbständigen »Sein oder der Dingheit überhaupt synthetisiert«<sup>46</sup>. Bedeutsam werden damit zwei dingvermittelte Verhältnisse, nämlich das zwischen dem Herrn und Knecht einerseits sowie das zwischen dem Knecht und den von ihm bearbeiteten Dingen andererseits.

Im Sinne von Hegel erkennt sich der Knecht durch seine Arbeit als selbstständig, indem er etwas Anderes als etwas von sich Verschiedenes setzt. Der Knecht wird gekennzeichnet als derjenige, »dem die Dingheit das Wesentliche ist«<sup>47</sup>. Indem der Knecht den Gegenstand bearbeitet, erkennt er sich im hergestellten Ding schließlich als selbstständiges, hervorbringendes Subjekt.<sup>48</sup> Jedoch bleibt seine Selbstständigkeit eingeschränkt, da der Knecht »sich als Selbstbewusstsein überhaupt auf das Ding auch negativ« bezieht, »und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden«<sup>49</sup>. Das bearbeitete

41 Vgl. ebda., S. 432 (§ 436; im Original hervorgehoben).

42 Siehe dazu weiter oben Anm. 38.

43 Hegel 1999, S. 169.

44 Vgl. ebda., S. 112.

45 Ebda. (Hervorhebung im Original).

46 Ebda., S. 112–113.

47 Ebda., S. 113.

48 Bei Hegel repräsentieren »Herr« und Knecht« zuerst unterschiedliche Formen des Selbstbewusstseins; ihm ist daher nicht daran gelegen, spezifische Arbeits- und Herrschaftsverhältnisse zu analysieren.

49 Hegel 1999, S. 113.

Ding bleibt »zugleich selbstständig für ihn«<sup>50</sup>, das heißt das arbeitende Bewusstsein gewinnt sich in den hergestellten Formen und Produkten niemals ganz. Die allgemeine Undurchdringlichkeit des selbstständigen Seins setzt dem Streben des arbeitenden Subjekts von vornherein klare Grenzen, so dass von einer positiven Arbeitsutopie hier nicht gesprochen werden kann. Aufgehoben wird die Negativität im Verhältnis zu den Dingen allein dadurch, dass durch die Arbeit bleibende Formen hervorgebracht werden, die das einzelne Selbstbewusstsein überdauern und als Verobjektivierungen des hervorbringenden Selbstbehauptungswillens anzusehen sind. Die entsprechende Passage bei Hegel lautet:

»Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *bleibenden*; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun*, ist zugleich die *Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewusstseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewusstsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, *als seiner selbst*.«<sup>51</sup>

Die Arbeit als »gehemmte Begierde« verweist zudem auf die Rolle des Herrn, durch den die Dialektik des Arbeitenden und seines Gegenstandes zugleich als soziales Machtverhältnis – zwischen Herrschaft und Knechtschaft – bestimmt wird. Die Subjekt-Objekt-Dialektik (»Knecht« und »Gegenstand«) wird dabei nicht einfach um ein weiteres Gegensatzpaar (»Knecht« und »Herr«) erweitert, sondern als gleichermaßen gesellschaftlich ausgewiesen. Der Knecht arbeitet in Hegels Konzeption auf Anweisung des Herrn, der selber passiv bleibt und die von ihm beauftragten Gegenstände lediglich konsumiert. Hegel fasst den einverleibenden Trieb des Herren dementsprechend als »das reine Negieren des Gegenstandes«, dessen Befriedigung »nur ein Verschwinden« nach sich zieht, »denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen«<sup>52</sup>. Das »Verschwinden« ist in diesem Zusammenhang durchaus wörtlich zu nehmen, sofern es dem »Hervorbringen« direkt entgegensteht. Um dies anschaulich vor Augen zu führen, sei an ein bekanntes Bankett des Herzogs von Burgund erinnert, das aufgrund seiner kulinarischen Attraktionen als »Fasanenfest«<sup>53</sup> in die Geschichte einging und zum Vorbild vergleichbarer Festlichkeiten wurde. Zu jener Zeit, als verschwendische Prachtentfaltung noch ohne Einschränkung als Herrscherzugend gepriesen wurde, nutzte man die hohe Kunst der Tafel, um allgemeine

50 Ebda.

51 Ebda., S. 115 (Hervorhebungen im Original).

52 Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

53 Zu diesem denkwürdigen Festbankett aus dem Jahr 1454 vgl. Strong 1991, S. 34.

Bewunderung zu erzeugen und politische Anerkennung zu gewinnen. Dargeboten wurden zu diesem Zweck unter anderem aufwendig dekorierte Schaubuffets, auf denen gebratene Singvögel so drapiert waren, dass sie die Form eines riesigen Schwans bildeten, wobei »die Ahs und Ohs kein Ende nahmen, wenn die Form sich in viele Lerchen auflöste«<sup>54</sup>. Die Aufgabe der adligen Herren bestand allein darin, sich an diesen Kunstgebilden zu ergötzen und sie mit Genuss zu verzehren, während die Hofknechte allein dazu bestimmt waren, die Speisen möglichst raffiniert zuzubereiten und kunstvoll zu inszenieren.

Die behäbige Begierde der Herren erschöpft sich bei diesem frühen Beispiel typischerweise darin, die »gegenständliche Seite« des kulinarischen Kunstwerks zu verzehren, während der »gehemmten Begierde« dieser unmittelbare Genuss ganz offensichtlich versagt bleibt. Folgt man Hegel, so tritt jedoch erst durch das »formierende Tun« an die Stelle der Einverleibung das »Element des Bleibens«<sup>55</sup>, bei dem sich das arbeitende Bewusstsein in den hergestellten Gegenständen und Formen selbst gewinnt. Während das Bewusstsein des Herrn nur mittelbar durch das dienende Bewusstsein sich auf die Dinge beziehen kann und dabei »die Seite der Selbstständigkeit«<sup>56</sup> dem Knecht überlässt, bleibt freilich auch der Knecht »in Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein«<sup>57</sup>, das im Hinblick auf sein Verhältnis zum Herrn sowie zur Unverfügbarkeit der Dinge ebenso unerfüllt für ihn bleibt. Der Herr kann nicht frei genießen, da er »nur mittelbar durch den Knecht auf das Ding« wirken kann; der Knecht wiederum »bearbeitet es nur«<sup>58</sup> und bleibt von seinem Genuss gänzlich ausgeschlossen. Beide Begehrten, das des Herren wie auch des Knechts, bleiben somit unerfüllt. Doch während der Knecht laut Hegel im »Kampf auf Leben und Tod« seinen Dienst verrichtet und seine Begierde zügelt, um sich zu erhalten, bezieht sich der Herr zumindest mittelbar auf »den Gegenstand der Begierde und auf das Bewusstsein (des Knechts; F.B.), dem die Dingheit das Wesentliche ist«<sup>59</sup>. Dies führt zu einer weiterhin widersprüchlichen Situation, denn:

»(...) zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, dass was der Herr gegen den anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den anderen tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.«<sup>60</sup>

<sup>54</sup> Vgl. zu diesem Beispiel Heinrich 2006, S. 250.

<sup>55</sup> Vgl. Hegel 1999, S. 115 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>56</sup> Ebda., S. 113.

<sup>57</sup> Ebda.

<sup>58</sup> Vgl. ebda.

<sup>59</sup> Ebda.

<sup>60</sup> Ebda.

Der Knecht erhält sein Leben für den Preis unterdrückter Begierde und verhinderter Anerkennung, während der Herr zwar Anerkennung findet, jedoch in Bezug auf die Dinge unselbstständig bleibt, die schließlich in der schlecht-unendlichen Aufeinanderfolge von Begehr und Verzehr entzschwinden. Höhere Freiheit hat damit auch der Herr nicht gewonnen; vielmehr erschöpft sich seine Vorrangstellung im flüchtigen Vergnügen oder im selbstsüchtigen Machtgenuss. Der direkte Weg zu den ersehnten Dingen bleibt dem Herrn versperrt, während der Knecht durch sein Tun die Dinge immerhin hervorbringt, ohne jedoch über sie verfügen zu können.

Angesichts dieser Widersprüche sind »rohe Zerstörungen des unmittelbaren Objekts«<sup>61</sup> und physische Kämpfe auf Leben und Tod nicht auszuschließen. Hegel selbst vertritt jedoch die zuversichtlichere Auffassung, dass insbesondere der Knecht den notwenigen Übergang von der Einzelheit zur Allgemeinheit vollziehen kann, da er nicht nur für sich selbst, sondern darüber hinaus für den Herrn arbeitet. In der *Enzyklopädie* heißt es entsprechend, der Knecht arbeite »sich im Dienste des Herren seinen Einzel- und Eigenwillen ab«, wodurch die »Unmittelbarkeit der Begierde« aufgehoben und der »Übergang zum allgemeinen Selbstbewusstsein«<sup>62</sup> geschaffen werde. Dies geschieht freilich weder von selbst noch ohne Zwang, da das »dienende Bewusstsein« sich zuerst von seinen natürlichen Strebungen abheben und den Eigensinn überwinden muss. Hierzu bedarf es der Furcht. Diese bezieht sich einerseits auf die vom Knecht bearbeiteten Dinge, die ihr »fremdes Wesen« mehr und mehr verlieren, vor dem er anfangs noch »gezittert«<sup>63</sup> hatte. Im Zuge ihrer fortschreitenden Bearbeitung büßt laut Hegel die unbegriffene und übermächtige Natur ihren Schrecken sowie den Charakter eines »fremde(n) Negativen«<sup>64</sup> immer stärker ein. Die andere Seite der Furcht richtet sich schließlich gegen den Herrn als – aus Sicht des Knechtes – personifizierter Ausdruck des ihn unterwerfenden sozialen Machtgefüges:

»Im Herrn ist ihm (dem dienenden Bewusstsein; F.B.) das Fürsichsein ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eigenes für es, und es kommt zum Bewusstsein, dass es selbst an und für sich ist.«<sup>65</sup>

Erst die »absolute Furcht«<sup>66</sup> des Knechts erweitert demnach den eingeschränkten Eigensinn des natürlichen Bewusstseins. Seine Negation ist laut Hegel die Voraussetzung dafür, im arbeitenden Gegenstandsbezug

61 Siehe dazu weiter oben Anm. 38.

62 Vgl. Hegel 1992, S. 432 (§ 435).

63 Vgl. Hegel 1999, S. 115.

64 Vgl. ebda.

65 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

66 Ebda.

sich selbst als Eigenes wie Anderes zu erkennen. Nicht also bedarf es aufseiten des Knechts nur der Hemmung seiner Begierden, sondern darüber hinaus ist für Hegel die Aufhebung von Herrschaft und Knechtschaft ohne »die Furcht« vor dem Herrn sowie »die Zucht des Dienstes und Gehorsams«<sup>67</sup> unvorstellbar. Der Herr lenkt und genießt, während der Knecht furchtsam und selbstgenügsam dient – unter dieser Voraussetzung begreift laut Hegel zuerst der Knecht, dass die formierende Arbeit, die zunächst »nur fremder Sinn zu sein schien«, ebenso »eigener Sinn«<sup>68</sup> ist, so dass der Übergang von der Einzelheit zur Allgemeinheit durch die »Zucht des Dienstes und Gehorsams« wie die Rückkehr zu sich selbst erscheint. Allerdings verrichtet der Knecht seine Arbeit nach wie vor unter der Knute des Herren, so dass das widersprüchliche Verhältnis beider Einzelwillen zueinander von Hegel in der *Enzyklopädie* schließlich unter das Diktum der »Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung«<sup>69</sup> gestellt wird, um wenigstens den Schein des darin aufgehobenen Allgemeinen wahren zu können. Auch wenn der Knecht im Sinne von Hegel sich seiner Bedeutsamkeit bewusst wird und durch seine »Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit«<sup>70</sup> markiert – das dadurch gewonnene Selbstbewusstsein ist ohne das Opfer der Selbstunterwerfung nicht zu haben.

Von einem Aufbegehrn des Knechts ist bei Hegel folglich nicht die Rede. Vor allem in der *Enzyklopädie* formuliert der Philosoph vergleichsweise deutlich: »Jene Unterwerfung der Selbstsucht des Knechtes bildet den Beginn der wahrhaften Freiheit des Menschen.«<sup>71</sup> Während in der *Phänomenologie* noch die »gehemmte Begierde« des Knechtes als Garant für die Schaffung bleibender Formen gilt, wird in der *Enzyklopädie* die »Entäußerung des Willens« sowie die »Furcht des Herren« zum treibenden Motor des Fortschritts erklärt. Solange der eigene Wille des Knechts, sein »Eigensinn«<sup>72</sup>, die Grenzen der Knechtschaft nicht bedroht, ist er für Hegel nicht gefährlich. Je länger allerdings die Hemmung der Begierde ohne Erfüllung ist und der Knecht zwar überdauernde Formen schafft, von diesen jedoch ausgeschlossen bleibt, desto repressiver werden die Formulierungen, mit denen Hegel den Anspruch auf Allgemeinheit gegenüber den bloß als willkürlich gedeuteten Einzel- und Eigenstrebungen aufrecht zu erhalten versucht. Nachdem in der *Phänomenologie* vor allem die Überwindung des einzelnen Willens dringlich erscheint, der laut Hegel in den beständigen Formen der Dinge seine

67 Vgl. ebda.

68 Vgl. ebda.

69 Hegel 1992, S. 431–432 (§ 434; im Original hervorgehoben).

70 Ebda., S. 432 (§ 435).

71 Ebda. (Zusatz zu § 435).

72 Hegel 1999, S. 115 (im Original hervorgehoben). Zur Unterscheidung zwischen dem einzelnen und dem eigenen Willen vgl. ebda.

Aufhebung findet, wird nunmehr auch der Eigenwille des Knechtes, der auf Erfüllung pocht und damit ein widerständiges Moment beinhaltet, unter das »allgemeine Selbstbewusstsein«<sup>73</sup> gestellt. Um das Machtverhältnis sowie den »Bedürfnisausgleich« zwischen Herr und Knecht nicht zu gefährden, gilt es um so mehr, den Knecht als »Mittel der Herrschaft«<sup>74</sup> zu erhalten. Der »Kampf des Anerkennens«, so scheint es, hat sich spätestens damit zu einem »Kampf der Selbsterhaltung« gewandelt, in dem es vor allem um die Sorge der Bedürfnisbefriedigung geht. Auch die Unterstellung der »Gemeinsamkeit des Bedürfnisses«<sup>75</sup> kann nicht darüber hinwegäuschen, dass der Knecht vor allem deshalb erhalten werden muss, weil er gesellschaftlich notwendige Arbeit verrichtet und die Stellung des Herrn sichert. Hegel drückt dies folgendermaßen aus:

»An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts (hier: des Knechtes; F.B.) tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formierung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbständigkeit und Unselbstständigkeit sich zusammenschließen – die Form der Allgemeinheit in der Befriedigung des Bedürfnisses als ein dauerndes Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.«<sup>76</sup>

Bis zur Analyse der Ware Arbeitskraft, deren Wert erhalten werden muss, damit sie Mehrwert erzeugen kann, ist es von hier aus nicht mehr weit. Doch anders als Marx, der ausgehend von seiner Warenanalyse die »Verwandlung von Geld in Kapital«<sup>77</sup> kritisiert, die nur möglich ist, weil die Erhaltungskosten des Arbeiters unter der von ihm erarbeiteten Wertschöpfung bleiben, stellt Hegel vergleichsweise nüchtern fest, dass der Knecht als »das Mittel der Herrschaft« zur Sicherung der Lebensbedingungen »in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muss«<sup>78</sup>. Einen kritischen Gedanken sucht man hier vergebens; vielmehr wird Knechtachaft rein instrumentell als Garantie der Herrschaft gedeutet. Im Unterschied zu den vom Knecht hergestellten bleibenden Formen sowie den

73 Hegel 1992, S. 432 (§ 436; im Original hervorgehoben). Schon in der so genannten *Geisteslehre* für die Mittelklasse aus seiner Zeit am Nürnberger Gymnasium spricht Hegel bereits unmittelbar nach der Veröffentlichung der *Phänomenologie* ausdrücklich von der Auflösung des »Eigen- oder Einzelwillen(s) des Knechtes« sowie der notwendigen »Entäusserung seines tätigen Willens«. Vgl. dazu Hegel 2006, S. 112.

74 Siehe dazu weiter oben Anm. 39.

75 Siehe dazu weiter oben Anm. 69.

76 Hegel 1992, S. 432 (§ 434; im Original teilweise hervorgehoben).

77 So die entsprechende Überschrift im *Kapital*. Vgl. Marx 1975, S. 161. Dort findet sich auch die Bestimmung des Wertes der Ware Arbeitskraft. Vgl. ebda., S. 184.

78 Hegel 1992, S. 431 (§ 434).

ebenfalls bleibenden Erinnerungen des Herrn am Ende der *Phänomenologie*<sup>79</sup>, werden die ungleichen sozialen Machtverhältnisse in der *Enzyklopädie* resignierend anerkannt und zynisch kommentiert. Während der Knecht die Sorge für die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse trägt, repräsentiert der gebildete und nur dem Staate dienende Herr im Sinne Hegels die übergeordneten Interessen des politischen Gemeinwesens, die er als »Denkbeamter« beziehungsweise »Spezialist fürs Allgemeine« gegenüber eigennützigen Partikularinteressen vertritt und dementsprechend Gutes bewirkt. Von der in der *Phänomenologie* noch angelegten Figur des Knechts, der durch das »formierende Tun (...) in das Element des Bleibens tritt« und dadurch »zur Anschauung des selbstständigen Seins als seiner selbst«<sup>80</sup> gelangt, bleiben schließlich nur die als notwendig und befreiend unterstellten Momente der Hemmung, der Furcht und des Kampfes übrig.

Wichtig für den hier verfolgten Zusammenhang sind jedoch nicht die offensichtlichen Veränderungen im Denken Hegels als vielmehr der Umstand, dass in seiner Konzeption die Arbeit eine derartig zentrale Stellung einnimmt. Spricht der Autor bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie* von der »Arbeit des Negativen«<sup>81</sup>, die davor schütze, in erbaulichen Vorstellungen und selbstgenügsamen Ideen zu verharren, so zeigt die Analyse der »zwei entgegengesetzten Gestalten des Bewusstseins«<sup>82</sup>, dass die Arbeit für das gegensätzliche Verhältnis von Herr und Knecht entscheidend ist. Ihre herausgehobene Bedeutung sorgt zugleich dafür, dass die beteiligten Akteure sich ausdrücklich als gesellschaftliche Wesen gegenübertreten. Insofern Hegel, wie Marx später unter Bezugnahme auf die *Phänomenologie* ausführen wird, »den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift«<sup>83</sup>, zeigt sich schon bei dem früheren Denker, dass die philosophisch gedeuteten Formen des Selbstbewusstseins in ihrer Funktion nicht statisch und konservierend, also gleichsam als »Hirte des Seins«<sup>84</sup>,

- 79 Die Erinnerung im Medium der Bildung markiert laut Hegel den Weg des Geistes zum angestrebten Ziel des absoluten Wissen. Vgl. dazu Hegel 1992, S. 433–434.
- 80 Vgl. Hegel 1999., S. 115 (im Original teilweise hervorgehoben).
- 81 Vgl. ebda., S. 18. Sie dazu auch das weiter oben diesem Kapitel vorangestellte vollständige Zitat Hegels.
- 82 Siehe dazu weiter oben Anm. 25.
- 83 Marx 1968, S. 574. An gleicher Stelle wirft Marx Hegel freilich vor, er habe den Arbeitsprozess insbesondere als einen geistigen Vorgang gefasst, während das gegenständlich-sinnliche Moment der Arbeit einseitig verkürzt als entfremdet interpretiert werde. Vgl. ebda.
- 84 Hier in Anspielung auf Heideggers *Brief über den Humanismus*, in dem der Mensch nicht als »Herr des Seienden«, sondern als »Hirt des Seins« verklärt wird. Heidegger 2000, S. 34.

sondern als »Agens des Seienden« verstanden werden – und zwar sowohl im Hinblick auf die Arbeit an Gegenständen als auch im Hinblick auf die Beziehung der Menschen zu sich selbst sowie untereinander. Allgemein und repressiv wirkt die treibende Kraft der Arbeit allerdings solange, wie – mit Marx gesprochen – die »Selbsterzeugung des Menschen« nicht auch zur »Aufhebung dieser Entäusserung«<sup>85</sup> gelangt, das heißt solange Herr und Knecht als solche einander gegenüberstehen. Hegels zunehmend zynischen Kommentare zur »Allgemeinheit als Gegenseitigkeit« qua »Negation der Unmittelbarkeit oder Begierde«<sup>86</sup> belegen deutlich, dass zumindest der reale »Kampf des Anerkennens« in der *Enzyklopädie* für Hegel einseitig entschieden scheint und dass nur wenig übrig geblieben ist von der anfänglichen Einsicht in die wechselseitige »Bewegung des Anerkennens« und der »doppelsinnigen Rückkehr in sich selbst«<sup>87</sup>.

Liest man das Kapitel über »Herrschaft und Knechtschaft« inklusive der späteren Ergänzungen Hegels als philosophischen Kommentar für die zu seiner Zeit zusehends sich entwickelnde kapitalistische Gesellschaft<sup>88</sup>, dann stellt sich sogleich die Frage nach der Bedeutung früherer Formen der Arbeit unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen. Auch hierfür gibt Hegel ein Beispiel, das zumindest kurz erwähnt werden soll, da es zeigt, wie bei diesem Autor Begriff und Gegenstand aufeinander bezogen und zu bestimmten »Gestalten des Bewusstseins« verdichtet werden. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* bezieht sich Hegel neben anderen auch auf Herakles, »der es sich hat sauer werden lassen« und durch seine Anstrengungen schließlich »den Himmel errungen«<sup>89</sup> hat. Während die Götter in ihren vorzeitlichen Kämpfen mit den Titanen »sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben«<sup>90</sup>, müssen die Heroen »erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen«<sup>91</sup>. Freilich haftet den Göttern die überwundene Natürlichkeit noch an, so dass ihre »geistige Individualität« gebunden bleibt. Die Heroen hingegen müssen zwar »in der Arbeit ringen«, jedoch wird »eine Abarbeitung der Natürlichkeit« gerade dadurch möglich: »So steht die geistige Individualität der Heroen höher, als die der Götter selbst (...). Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.«<sup>92</sup>

85 Laut Marx fasst Hegel die »Selbsterzeugung des Menschen« als einen Prozess, »die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäusserung und als Aufhebung dieser Entäusserung«. Vgl. Marx 1968, S. 574.

86 Vgl. Hegel 1992, S. 432 (§ 436).

87 Vgl. Hegel 1999, S. 109.

88 Vgl. dazu etwa Engels 1962, S. 269–270 sowie später auch Lukács 1986, S. 535.

89 Hegel 1965, S. 108.

90 Vgl. ebda., S. 102.

91 Ebda., S. 108 (im Original teilweise hervorgehoben).

92 Vgl. ebda.

Auch hier wird die Arbeit intellektuell geadelt. Es findet sich kein Wort über ihre zerstörerischen Kräfte, die den Kampf gegen die Natur gerade im *dodekathlos*<sup>93</sup> kennzeichnen. Wie gesehen, handelt Herakles bei der Erfüllung der ihm übertragenen Arbeiten aus Zwang. Die zu bewältigenden Aufgaben sind durchweg so angelegt, dass sie nur unter größten Gefahren und Entbehrungen auszuführen sind. Trotzdem tritt Herakles als Überwinder aller Schwierigkeiten in Erscheinung, so dass sich das Verhältnis zwischen ihm und seinem Auftraggeber, dem König Eurystheus, umzukehren scheint: Der König fürchtet sich vor seinem Knecht, der nach Abschluss seiner jeweiligen Arbeiten zum eigentlichen Herrn aufsteigt. Diese Umkehrung des Herr-Knecht-Verhältnisses passt auf den ersten Blick sehr gut zur Bestimmung von »Herrschaft und Knechtschaft« in Hegels *Phänomenologie*. Auf den zweiten Blick ergeben sich jedoch einige Ungereimtheiten. So bleibt in den Betrachtungen Hegels die euripidische Darstellung des Herakles gänzlich unberücksichtigt. Der rasende Heros als Zerrbild des Zivilisationsbegründers findet bei Hegel keinen Raum. Stattdessen wird das Diktum der »Abarbeitung der Natürlichkeit« ungebrochen auf den antiken Helden angewendet, der trotz des durch ihn verursachten Leids als »der mit dem schönen Sieg« (*kallinikos*) gepriesen wird. Während laut Hegel in den Göttern die Naturmächte noch nachklingen, ist es Herakles durch eigener Hände Arbeit gelungen, »sich in das Göttliche zu setzen«. Um dies zu belegen, zitiert Hegel schließlich Aristophanes – und nicht etwa Euripides – mit den von Dionyos an den Heros gerichteten Worten: »Wenn Zeus mit Tode abgeht, beerbst Du ihn.«<sup>94</sup> Nur durch beständige Arbeit und Aufopferung wird der Kampf entschieden: Die zu verwirklichende »Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die in den Heroen liegt«<sup>95</sup>, wird dabei zur vordringlichen Aufgabe des Knechtes, der sich selbst bezwingen muss, um sich zu gewinnen. Für die Bewältigung dieser Aufgabe kann der Held von den Göttern keine Unterstützung erwarten.

Es scheint somit, als reduziere sich das Verhältnis zwischen den Göttern und dem Heros auf die Frage nach Macht und Herrschaft. So wie Zeus mit den Worten Hegels durch »einen Krieg die Herrschaft der geistigen Götter gegründet und die Naturmacht besiegt und vom Throne gestürzt habe«<sup>96</sup>, liegt es nun an Herakles, seine Natürlichkeit zu überwinden, um »den Himmel«<sup>97</sup> zu erringen. Dort erwartet ihn »die Einheit des Geistigen und Natürlichlichen« – und zwar in der Form, »in der

93 Siehe ausführlich dazu weiter oben Kap. 10.

94 Hegel 1965, S. 109. Vgl. dazu Aristophanes, *Die Vögel*, S. 356 (5. Szene, 1638–1642).

95 Hegel 1965, S. 109.

96 Vgl. ebda., S. 102.

97 Vgl. ebda., S. 108.

das Geistige nicht nur das Überwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche ideell, unterworfen ist.«<sup>98</sup> Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Herakles in Olympia sowie an den anderen panhellenischen Kultstätten als *athlos* verehrt wurde: Es sind nicht die übermenschlichen Taten allein, die ihn zum kämpferischen Vorbild der nacheifernden Athleten machen, sondern es ist vor allem das in der mythischen Apotheose des Helden eingelöste Versprechen, kraft harter Arbeit, Aufopferung und Selbstüberwindung, Herrschaft über die Naturmächte zu erlangen. Galt diese Möglichkeit in der Antike noch als Privileg des Adels, der von den Zwängen des Alltags (*pragmata*) befreit, das Athletenwerk zum Ruhme seiner selbst, seiner Polis und seines Geschlechts ausführte, so ist zur Zeit Hegels die herakleische Schaffenskraft bereits an die Notwendigkeiten der alltäglichen Selbsterhaltung gebunden.

Boten die athletischen Übungen der Antike im Unterschied zu den Strapazen des Alltags (*ponos*) vor allem die Gelegenheit zur Auszeichnung (*time*), so folgt der bürgerliche Drang nach Herrschaft über innere und äußere Naturmächte einer anderen Logik. An die Stelle symbolischen Ruhmgewinns im siegreichen Wettkampf, der noch dem tapferen Athleten im Falle seines ehrbaren Todes zugesprochen wurde, wird in Hegels »Kampf des Anerkennens« der Tod nicht ruhmreich verklärt, sondern zu einer Konstante im Verhältnis zwischen »Herrschaft und Knechtschaft«. Der Philosoph hat dies pragmatisch gefasst, indem er das »Verhältnis beider Selbstbewusstsein« so bestimmt, »dass sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*«<sup>99</sup>. Dem modernen Knecht geht es dabei ähnlich wie dem antiken Heros, bevor dieser der Sage nach »den Himmel« erringen konnte: Er bleibt als »das Natürliche« dem »Geistigen« unterworfen. Im Unterschied jedoch zur Antike, wo die Götter den entbehrungsreichen Aufstieg des Herakles eher gleichgültig aufnahmen, solange sie nicht selbst betroffen waren, bleiben Herr und Knecht in ihrem »Kampf auf Leben und Tod« nahezu schicksalhaft aneinandergebunden. Beide sind nicht nur für sich, sondern auch für den jeweils anderen. Doch anders als von Hegel erhofft, die gemeinsamen Interessen würden durch das arbeitende Bewusstsein verwirklicht beziehungsweise von den geistig Gebildeten vertreten, die jenseits eigennütziger Bestrebungen die Geschäfte des Ganzen zu führen vermöchten, bestehen die Gegensätze zwischen Herr und Knecht fort. Deutlich wird dies daran, dass das »Abarbeiten des Einzel- und Eigenwillens« kein »allgemeines Bilden« zum »absoluten Begriff«<sup>100</sup> bewirkt, sondern eher die Ausbildung immer geschickterer Herrschaftspraktiken

98 Vgl. ebda., S. 102.

99 Siehe dazu weiter oben Anm. 24 (im Original hervorgehoben).

100 Siehe dazu weiter oben Anm. 343 im zehnten Kapitel.

begünstigt, um große und nützliche Werke – wie etwa Straßen, Kanäle, Häfen<sup>101</sup> – überhaupt realisieren zu können.

Je weniger die – im Sinne Hegels – geistige Überwindung der Natürlichkeit beziehungsweise Zufälligkeit des Eigen- und Einzelwillens gelingt, umso mehr richtet sich der Fokus auf die materiellen Austausch- und Arbeitsprozesse, die am Maßstab des Machbaren orientiert, möglichst zweckdienlich ausgestaltet werden. In diesem Zusammenhang werden vor allem die Begierden des Knechts dauerhaft zurückgestellt – freilich mit der schon in der *Phänomenologie* erkennbaren Folge, dass die Produkte des Tagwerks dem Knecht ebenso fremd und flüchtig bleiben wie dem Herrn. Da der höhere Nutzen der Arbeit laut Hegel nicht vom arbeitenden Knecht selber erkannt werden kann, solange das natürliche Bewusstsein »noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt«<sup>102</sup>, wird die noch ausstehende Aufhebung tatsächlicher Widersprüche schließlich in den Bereich des »Wissens der absoluten Idee«<sup>103</sup> – gemeint sind Kunst, geoffenbare Religion und Philosophie – verlegt. Hier allein soll die Aufhebung sämtlicher Formen des natürlichen Eigensinns die Befreiung des Ideellen zum Geist ermöglichen, der allein befähigt sei, das Gedankliche begrifflich als »das Allgemeine« zu erfassen, das »für das Allgemeine ist«<sup>104</sup>. Jedoch bleibt der sich über seine Natürlichkeit erhebende Geist zumindest als existierender an seine Natürlichkeit gebunden, weshalb Hegel ihn hiervon abhebt, als ein »Moment des Göttlichen fasst«, dem die Aufgabe zukommt, »das Negative«<sup>105</sup> in die Welt zu bringen. Diese Aufgabe des Geistes bezeichnet buchstäblich die »Arbeit des Negativen«<sup>106</sup>, von der zuvor bereits die Rede war. Da »das Negative« jedoch nicht bloß an und für sich existiert, sondern gerade am Nicht-Geistigen sich bewährt und im Widerspruch mit dem Natürlichlichen dessen Aufhebung bewirken soll, verweist die »Arbeit des Negativen« nicht nur auf sich selbst, sondern immer auch auf etwas Anderes.

<sup>101</sup> Heinrich vermutet, dass für Hegel in diesem Zusammenhang Napoleon beispielgebend war, »der die Ideen der Französischen Revolution in der Form weltweit exekutiert, dass er alle Einzelnen zwingt, sich zu verallgemeinern«. Vgl. dazu Heinrich 2006, S. 275.

<sup>102</sup> Vgl. Hegel 1999, S. 115–116.

<sup>103</sup> Diesen ideellen Bereich fasst Hegel unter den Begriff des »absoluten Geistes«, der »seine Realität in Geiste« hat. Vgl. Hegel 1992, S. 542 (§ 553; Hervorhebung im Original).

<sup>104</sup> Vgl. ebda., S. 375 (Zusatz zu § 376).

<sup>105</sup> Vgl. dazu Hegel 1976, S. 340. An gleicher Stelle erläutert der Autor am Beispiel der Befreiung des Geistes von den sinnlichen Gestalten in der Kunst: »Diese Befreiung kann nur insofern vor sich gehen, als das Sinnliche und Natürlichliche in sich selber als negativ, als das Aufzuhebende und Aufgehobene erfasst und angeschaut wird.« Vgl. ebda., S. 339.

<sup>106</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 81.

Folglich ist Hegels »Arbeit des Negativen« von der »Arbeit am Negativen« nicht zu trennen.

## 11. Perfektionsstreben

»Gymnastik ist Arbeit im Gewande jugendlicher Freude. Arbeit, weil ihr Zweck keineswegs in unedlem Zeitvertreibe zu suchen, sondern in Veredelung des Körpers zu sehen ist.«<sup>107</sup> Der Pädagoge und spätere Mitbegründer des Deutschen Turnens, Johann Christoph Friedrich Gutsmuths, verknüpft in diesem Zitat fast schon programmaticisch seinen Entwurf einer philanthropischen Körpererziehung mit einer zentralen Zielsetzung der späten Aufklärungspädagogik am Ende der Manufakturperiode. Beflügelt durch die revolutionären Veränderungen in den Vereinigten Staaten und Frankreich, wandelte sich mit den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen in den Ländern der Alten und Neuen Welt auch das begriffliche Verständnis über grundlegende Annahmen, die bisher als gültig vorausgesetzt worden waren. So war etwa die Idee der Perfektion über Jahrhunderte gleichbedeutend mit der Annahme eines gefestigten Zustandes, der keiner Verbesserungen bedurfte. Nicht nur Gott als *ens perfectissimum*, sondern auch die durch ihn eingesetzte weltliche Ordnung galt als stabil und weitestgehend vollendet. Dies änderte sich insbesondere im 18. Jahrhundert, nachdem der Mensch selber aufgrund seiner offenen Natur als steigerbare Realität bestimmt wurde.<sup>108</sup> Aus heutiger Sicht ist schwer nachvollziehbar, dass Veränderungsbestrebungen zuvor noch als Bedrohungen des *ordo universi* sowie des *ordo politicus* angesehen worden waren, da diese nach orthodoxer Lesart bereits als perfekt – im Sinne von abgeschlossen und vollendet – galten. Solange dem heilsgläubigen Perfektionsverständnis ein dynamisches Moment fremd war, konnte die Rede von der »nöthigsten Verbesserung der körperlichen Erziehung«<sup>109</sup> durchaus

<sup>107</sup> Gutsmuths 1804, S. 3. Die erste Auflage erscheint im Jahr 1793.

<sup>108</sup> Zu Rousseaus Begriff der *perfectibilité* als unbestimmte »Natur in uns« siehe weiter oben Anm. 30 in Teil II sowie nachfolgend Anm. 111. Ganz im Sinne dieser anthropologischen Neubestimmung wurde das 18. Jahrhundert als »pädagogisches Jahrhundert« charakterisiert, in dem die »Kindheit entdeckt« (Rousseau) und die »Erziehungsbedürftigkeit des Menschen« (Kant) als gesellschaftliche Aufgabe verstanden wurde. Schon die Zunahme der hierdurch ausgelösten pädagogischen Diskurse in Zeitschriften, Gesellschaften und Institutionen – 1778 wurde der erste Lehrstuhl für Pädagogik an der Universität in Halle eingerichtet – belegt deutlich das steigende Interesse an Fragen der menschlichen Vervollkommnung.

<sup>109</sup> So der Untertitel zur zweiten Auflage der *Gymnastik für die Jugend* von Gutsmuths 1804.

Anstoß erregen. Dies änderte sich jedoch, als den natürlichen Anlagen und Kräften jedes einzelnen Menschen ein Entwicklungspotenzial zuerkannt wurde, das fortan für die Besserung der Menschheit zur »Vollkommenheit und allgemeinen Glückseligkeit«<sup>110</sup> genutzt werden sollte. Der Schritt war somit nicht weit vom Anspruch der Vervollkommnung der »Natur in uns«<sup>111</sup> bis zu der rhetorisch gestellten Frage: »Wo ist der Punkt, von welchem man sagen könnte: Weiter kann der Mensch nicht kommen!«<sup>112</sup>

Im Eingangszitat von Gutsmuths wird nicht zufällig die »Arbeit« hervorgehoben, die sich zur »Veredelung des Körpers« eigne. Dies ist ein Hinweis darauf, dass die Vervollkommnung des Einzelnen sowie des Menschengeschlechts ausdrücklich unter Einbeziehung der gesellschaftlich notwendigen Aufwendungen zur Sicherung und Erweiterung der Lebensgrundlagen gefasst wurde.<sup>113</sup> Markiert wird damit zugleich ein entscheidender Einschnitt, der in der Geschichtsschreibung als »Triumph der *kapitalistischen* Industrie«<sup>114</sup> bezeichnet wird, die sich anschickte, die im 18. Jahrhundert noch überwiegend ländlich geprägte Welt nachhaltig zu verändern. Durch die Hervorhebung der Arbeit sowie des Körpers als dem wesentlichen Ausführungsorgan reflektierte die späte Aufklärungspädagogik mit den ihr eigenen Mitteln den gesellschaftlichen Übergang zum bürgerlich-liberalen Kapitalismus, der trotz aller Modifikationen bis heute nachwirkt, indem er nach immer neuen Steigerungen verlangt. Mit vorbürgerlichen Ordnungs- und Perfektionsvorstellungen haben diese Fortschrittsbemühungen kaum noch etwas gemein, so dass es lohnt, die Anfänge näher in den Blick zu nehmen.

Es gibt viele Gründe, die den Aufstieg des Kapitalismus mit all seinen Begleiterscheinungen ermöglichten. Man denke neben den technischen Errungenschaften des 18. Jahrhunderts vor allem an wichtige gesellschaftliche Einschnitte, wie die Reformation oder die englische Revolution in den Jahrhunderten zuvor. Und wie bei der Beschäftigung mit der hier so genannten *Entfesselung des Individuums*<sup>115</sup> gesehen, gab es

<sup>110</sup> Laut Basedow bot die neue Erziehung einen Weg aus der »finsternen Periode der christlichen Zeiten«, um das angestrebte Ziel der »öffentlichen Glückseligkeit« sowie der »Erleuchtung und Brauchbarkeit aller Einwohner des Landes« zu erreichen. Vgl. Basedow 1768, S. 11–12 sowie S. 36.

<sup>111</sup> Rousseau 1993, S. 11.

<sup>112</sup> Villaume 1969, S. 7 (im Original teilweise hervorgehoben). Bezeichnend ist, dass das Zitat mit einem Ausrufezeichen versehen ist.

<sup>113</sup> Nur am Rande sei darauf verwiesen, dass die Grenzlinie zwischen Rousseau und dem Philanthropismus sich an der Frage entzündete, »ob man einen Menschen oder einen Bürger erziehen will«. Für Rousseau war indes klar: »beides zugleich ist unmöglich«. Vgl. Rousseau 1993, S. 12. Siehe dazu auch Anm. 131 weiter unten.

<sup>114</sup> Hobsbawm 2017, S. 25 (Hervorhebung im Original).

<sup>115</sup> Siehe dazu weiter oben Teil II.

durchaus ungleichzeitige soziale, wirtschaftliche, politische und geistige Voraussetzungen, die diese Entwicklung beeinflussten. Wenn also im Folgenden auf einige dieser Rahmenbedingungen etwas genauer eingegangen wird, dann nicht in historiographischer Absicht, sondern nur so weit, dass die Entstehungsbedingungen der philanthropischen Körpererziehung verständlich werden.

Hierbei stellt sich zunächst die Frage, warum in der »utilitären Erziehung<sup>116</sup> Arbeit und Körper in den Mittelpunkt der Überlegungen rückten. Wie gesehen, hätte kein Griechen sein Leben freiwillig der Mühsal (*ponos*) verschrieben. Die Veredelung des Körpers diente allein dem sichtbaren Zeugnis der eigenen Vortrefflichkeit (*kalokagathia*) und galt als Tauglichkeitsnachweis für höhere Aufgaben. Im Renaissance-Humanismus, in dem der antike Herakles als Prototyp des Übermenschen verehrt wurde, verhalfen nach verbreiteter Auffassung die maßgeblichen Protagonisten – Künstler, Erfinder, Gelehrte – der Natur zu ihrer Vollkommenheit, indem sie sie schöpferisch bearbeiteten und veredelten. Dieses *experimentum mundi* konnte freilich scheitern, wie der wahnsinnig gewordene Herakles des Euripides den heroischen Renaissancekünstlern mahnend vor Augen führte. Demgegenüber klärte Hegel vergleichsweise nüchtern darüber auf, dass die Taten des Herakles zerstörerisch bleiben mussten, solange sie aus bloßer Begierde hervorgingen. Zur Arbeit im Sinne der Herstellung bleibender Formen sei es daher nötig, die Natürlichkeit zu überwinden und den Eigensinn zu opfern. Erst dann, so Hegel, könnte sich das arbeitende Bewusstsein an den hergestellten Formen und Produkten selbst gewinnen. Die hier noch einmal aufgerufenen Stationen reichen somit von der einfachen Negation gesellschaftlich notwendiger Arbeit, über das angestrebte Bündnis des arbeitenden Menschen mit den Kräften der inneren und äußeren Natur, bis zur Selbstgewinnung durch Arbeit unter Zurückstellung des eigenen Willens und Begehrns. Hieran lässt sich ablesen, dass die gesellschaftlich notwendige Arbeit im historischen Verlauf zunehmend ins Bewusstsein der Menschen trat, ohne jedoch ihren Zwangscharakter einzubüßen. Solange Arbeit und Begierde widersprüchlich blieben, solange blieb auch – im Sinne Hegels – das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft ungelöst.

Wie aufgezeigt, sprach sich Hegel in der *Bewusstseinslehre* und der *Enzyklopädie* dafür aus, der Knecht solle im auf Leben und Tod geführten Kampf um Anerkennung nicht aufbegehren, sondern vielmehr den übergeordneten Interessen des Allgemeinen dienen.<sup>117</sup> Der dadurch keineswegs gelöste Konflikt wurde in dem von Joachim Heinrich Campe von 1785 bis 1792 herausgegebenen *Allgemeinen Revisionswerk*<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Hier in Abgrenzung zu Rousseaus »natürlicher Erziehung«.

<sup>117</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 62 und Anm. 71.

<sup>118</sup> Der vollständige Titel des von Joachim Heinrich Campe in sechszehn Bänden herausgegebenen Werks lautet: *Allgemeine Revision des gesamten*

bereits Jahre zuvor in erzieherischer Hinsicht bearbeitet, woran deutlich wird, dass das konfliktgeladene Verhältnis zwischen dem Einzelwillen und dem Gemeinwohl den Nerv der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft traf. Beispielhaft kommt dies bei Peter Villaume zum Ausdruck, der im dritten Band des *Revisionswerks* seine Ausführungen hierzu programmatisch betitelte: »Ob und inwiefern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sei?«<sup>119</sup> Eine Antwort fiel dem Verfasser nicht leicht, da hier konkret zu entscheiden war, ob die »tätigen und genießenden Kräfte«<sup>120</sup> eines Menschen, die Villaume der Vollkommenheit zurechnete, der »Gesellschaft« oder gar dem »Wohl des Staates«<sup>121</sup> unterzuordnen seien. Für Villaume steht allerdings außer Frage, dass

»der Staat Form und Grenzen des Volks- und Kinderunterrichts, insofern solches das Wohl des Staates angeht, aufs genaueste bestimme. Ja, ich halte es für die Pflicht der Obrigkeit, den Lehren des Volks und der Jugend vorzuschreiben, welche Kenntnisse und in welcher Form sie jeder Klasse mitteilen und was sie für Gesinnungen und Triebe erwecken sollen.«<sup>122</sup>

Begründet wird diese Position mit dem Hinweis auf die bürgerlichen Pflichten, die rechtzeitig einzuüben seien, damit die »Einrichtung des Staates, der allgemeinen Ruhe und Sicherheit«<sup>123</sup> nicht gefährdet würden. Allerdings vergisst Villaume nicht darauf hinzuweisen, dass auch das »Recht des Staates (...) durch Billigkeit, Vernunft und das Bedürfnis der Gesellschaft beschränkt«<sup>124</sup> werde. Auch wenn nicht angegeben wird, wie diese Beschränkung ausfallen müsste, um wirksam zu werden, wägt Villaume hier bereits ab zwischen den Gefahren einer despotischen Staatsverfassung einerseits sowie den Selbstbestimmungsinteressen der bürgerlichen Öffentlichkeit andererseits. Freilich wird dem Staatswohl in diesem Zusammenhang ein größeres Gewicht zuerkannt, das

*Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher.* Auch wenn in dieser umfangreichen Enzyklopädie eine Bezugnahme auf Hegel noch gar nicht stattfinden konnte, da dessen Schriften erst nach Abschluss des *Revisionswerks* erschienen, beschäftigen sich die Autoren der pädagogischen Spätaufklärung bereits ausdrücklich mit der Frage der theoretischen wie praktischen Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen den Interessen des Einzelnen sowie des Allgemeinen.

<sup>119</sup> Vgl. Villaume 1965, S. 69. Der vollständige Text inklusive der Kommentare und Korrekturen anderer Mitarbeiter des *Revisionswerks* ist abgedruckt in Campe 1785, Bd. 3, S. 435–616. Während in der Originalversion am Ende des Titels kein Fragezeichen steht, ist dies im Nachdruck gleichwohl der Fall.

<sup>120</sup> Ebda., S. 82.

<sup>121</sup> Ebda., S. 110 (im Original hervorgehoben).

<sup>122</sup> Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>123</sup> Vgl. ebda.

<sup>124</sup> Ebda.

vor allem »vernünftig« auszustalten sei, um öffentlichen Verfehlungen vorzubeugen: »Heil dem Staate, der solches Recht nicht missbraucht!«<sup>125</sup> Deutlich wird damit ein Grundzug philanthropischen Denkens, das noch dem »Ständischen« verhaftet ist, jedoch dem »Bürgerlichen« bereits Raum gibt. Revolutionär ist diese Denkungsart keineswegs, da die Aufhebung widersprüchlicher Verhältnisse zwischen Staat und Gesellschaft nicht im Aufbegehren der unterdrückten Stände, sondern in der »vernünftigen Einrichtung«<sup>126</sup> staatlicher Anstalten und Angelegenheiten gesucht wird. Das ist durchaus bemerkenswert, da die aufgeklärte Öffentlichkeit in Europa Ende des 18. Jahrhunderts bereits stände- und konfessionsübergreifend über bestehende Missstände öffentlich diskutierte und auf notwendige Veränderungen drängte.<sup>127</sup> In politischer Hinsicht war die Haltung Villaumes demgegenüber eher einer »Aufklärung von oben« zugeneigt, die zu jener Zeit vor allem Friedrich II. als König von Preußen verkörperte.<sup>128</sup>

Von den Rechten des einzelnen gegenüber der Gesellschaft und des Staates heißt es bei Villaume:

»Der Mensch hat aber auch seine Rechte, Rechte der Menschheit, die sich auf sein Gefühl, seine Fähigkeiten gründen. Einiges Opfer kann man vom ihm verlangen, nicht aber das Opfer seiner gesamten Menschheit. Ihn zum Vieh herabzuwürdigen, um ihn als Vieh nutzen zu können, ist himmelschreiende, abscheuliche Tyrannie.«<sup>129</sup>

Der Verweis auf die »Rechte der Menschheit« bleibt hier vergleichsweise vage, wenn man bedenkt, dass etwa Rousseau bereits unterschiedliche Freiheitsrechte des Menschen eingefordert hatte, deren Geltung bei diesem Autor im Gefühl des Mitleids gründeten, aus dem »alle Regeln des Naturrechts«<sup>130</sup> sich herleiten sollten. Außer dem bei Villaume unbestimmt bleibenden »Gefühl« benennt der Autor die individuellen »Fähigkeiten« als Grundlage für die »Rechte der Menschheit«, die nicht tyrannisch ausgebeutet beziehungsweise geopfert werden dürften. Auch

<sup>125</sup> Ebda., S. 111 und 110 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>126</sup> Vgl. ebda., S. 111.

<sup>127</sup> Zu dieser aufgeklärten Öffentlichkeit zählten auch »Teile des ›einfachen Volkes‹, soweit sie des Lesens kundig und an politischen Fragen interessiert waren«. Winkler 2015, S. 232–233.

<sup>128</sup> Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die *Gedächtnisrede* des Autors auf Friedrich II. Vgl. Villaume 1786.

<sup>129</sup> Villaume 1965, S. 111.

<sup>130</sup> Vgl. Rousseau 1996, S. 56. In der Vorrede *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* aus dem Jahr 1755 bezeichnet der Verfasser neben dem »Mitleid für andere« außerdem die »Sorge um unser eigenes Wohlergehen« als »Urquellen« menschlichen Empfindens. Vgl. ebda., S. 55.

hier besinnt sich Villaume zunächst auf Rousseau, der die menschlichen Anlagen als offen und verschiedenartig deutete – jedoch stellt sich aus philanthropischer Perspektive sogleich die Frage nach ihrer erzieherischen Ausgestaltung zur Förderung des Gemeinwohls. Während Rousseau die »Erziehung des Menschen« betonte, indem er sie von der Bürg erziehung abhob, war den Philanthropen vor allem daran gelegen, die unterschiedlichen menschlichen »Fähigkeiten« so zu vervollkommen, dass sie zum »Wohl des Ganzen«<sup>131</sup> genutzt werden konnten. Die Ver vollkommnung verschiedenartiger Kräfte und Fähigkeiten jedes Einzelnen diente somit der Bestimmung des Menschen als bürgerliches Subjekt, was nur möglich war, wenn das Wohl des Einzelnen mit dem Wohl des Allgemeinen gleichgesetzt wurde. Im Sinne dieser Vorstellung ver folgte die Erziehung des Bürgers zugleich die Interessen des Staates sowie die »Rechte der Menschheit«, sofern es gelang, Vollkommenheit und Brauchbarkeit in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen.

Joachim Heinrich Campe bringt dies geradezu idealtypisch zum Aus druck, indem er in seinen Überlegungen über die *Sorge für die Erhaltung des Gleichgewichts unter den menschlichen Kräften* die – wie er selbst sagt – »folgende(n) Wahrheiten« mitteilt:

- »1. Je mehr die ursprünglichen Kräfte eines Menschen sich dem Eben maße nähern, desto größer und ausgebreiteter ist seine Brauchbarkeit im bürgerlichen Leben;
- 2. desto vielfältiger, reiner, dauerhafter und stärker ist sein Genuss der Freuden dieses Lebens und
- 3. desto fähiger und williger ist er, auch über seine Mitmenschen Freuden verbreiten und Leiden von ihnen abwehren zu helfen.«<sup>132</sup>

Aufschlussreich ist diese Stelle deshalb, weil sie neben dem indirekten Verweis auf die »Vollkommenheit« und »Brauchbarkeit« auch eine wichtige Zielsetzung der hier aufgestellten Grundsätze herausstellt. Für Campe ist das Streben nach »dem Ebenmaße« sowie die Steigerung »gewisser Kräfte«<sup>133</sup> vor allem durch den in Aussicht gestellten Genuss der eigenen Perfektion beseelt – ein Gedanke, den Villaume bereits zwei Jahre später unter das Begriffspaar der »Vollkommenheit und Glückseligkeit«<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Vgl. Villaume 1788, S. 11. Zur Beschränkung des Mitleids gegenüber einem einzelnen Bedürftigen aus Gründen der »allgemeinen Gerechtigkeit« vgl. ebda., S. 10–11.

<sup>132</sup> Campe 1965, S. 47 (im Original hervorgehoben). Der vollständige Text inklusive der Kommentare und Korrekturen anderer Mitarbeiter des *Revisionswerks* ist abgedruckt in Campe 1785, Bd. 3, S. 291–434.

<sup>133</sup> Vgl. Campe 1965, S. 42.

<sup>134</sup> Die Schrift *Von der Bildung des Körpers in Rücksicht auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen* erschien im Jahr 1787. Vgl. dazu Villaume 1969.

fassen wird. Der Genuss der eigenen Vollkommenheit, so die Annahme, kommt nicht nur dem Einzelnen zugute. Nimmt jeder den Platz ein, der ihm seinen besonderen Anlagen und Kräften gemäß zukommt, dann befördert dies auch das Gemeinwohl. Hieraus folgt zugleich, dass insbesondere die Anlagen und Kräfte eines künftigen Bürgers zu fördern sind, die den größten Nutzen für das Gemeinwohl versprechen. Die Analogien zu Platons Vorstellungen über die »richtige Erziehung« (*paideia*)<sup>135</sup> fallen sogleich ins Auge – allerdings verfolgten die Philanthropen eine entschieden pragmatische Erziehungsabsicht, bei der Nützlichkeitserwägungen weitaus wichtiger waren als philosophische Reflexionen über moralische Tugenden und politische Gerechtigkeit. Nach diesem Verständnis ging es weniger darum, einem ethisch »Guten« zu folgen und sozialen Tugenden durch die Einrichtung einer ständischen Staatsordnung Geltung zu verschaffen, sondern das utilitäre Erziehungsverständnis orientierte sich stattdessen zuerst am Ideal des allgemeinen Nutzens, das spürbar beeinflusst werden konnte, indem die Kräfte des Einzelnen zum Wohle des Ganzen ausgebildet wurden. Im moralischen Sinne »gut« war dieser Zugang insoweit, als dem Einzelnen ein größtmögliches Glücks- und Genussempfinden seiner jeweiligen Anlagen und Kräfte zuerkannt wurde. Im außermoralischen Sinne bestimmd blieb freilich das nüchterne Kalkül, die Gesamtbilanz eines Staates durch die pädagogische Vervollkommenung aller Einzelkräfte zu verbessern.<sup>136</sup>

Entscheidend für die konkrete Ausgestaltung der staatlichen Gesamtbilanz sowie des öffentlichen Gemeinwohls war somit die Frage, welche Einzelkräfte als allgemein nützlich angesehen wurden und wie sie individuell verbessert werden konnten. Bei Campe, der von »dem Ebenmaße« der »ursprünglichen Kräfte«<sup>137</sup> spricht, fällt auf, dass er seine Idealvorstellung einer ausgewogenen Ausbildung aller natürlichen Anlagen sogleich wieder zurücknimmt, indem er darauf verweist, dass im Feld des schulischen Erziehung »nicht von einem vollkommenen Gleichgewichte die Rede sein könne.«<sup>138</sup> Dies gilt hinsichtlich der von ihm so genannten

<sup>135</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 15 und Anm. 48 in Teil I.

<sup>136</sup> Es wird häufig übersehen, dass der Philanthropismus in Deutschland an der Schwelle zur politischen Moderne noch unter absolutistischen Verhältnissen mit mercantilistischer Wirtschaftsform wirksam wurde. Das Schul- und Ausbildungswesen mit seiner Aufteilung in höhere Latein- und niedere Katholischmusschulen erschien in jenen Tagen ebenso wenig zukunftsweisend wie die festgefügten Ausbildungsstrukturen im traditionellen Handwerk. Da im deutschen Mercantilismus ein wesentliches Ziel darin bestand, den fürstlichen Schatz (*camera principi*) durch staatliche Eingriffe und zentrale Entscheidungen zu mehren, lag es nahe, die ökonomische Leistungsfähigkeit eines Landes über die Befähigungen der künftigen Berufsträger zu steigern.

<sup>137</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 132.

<sup>138</sup> Campe 1965, S. 42 (im Original teilweise hervorgehoben).

»abgeleiteten Kräfte und Fertigkeiten«<sup>139</sup> ohnehin, die bei bestimmten beruflichen Tätigkeiten voneinander und dementsprechend zweckbezogen auszubilden seien. Doch auch für die »ursprünglichen Anlagen« wird herausgestellt, dass »die Bewirkung des möglich größten Gleichgewichts« unter ihnen nur »lauter mittelmäßige Menschen bilden«<sup>140</sup> würde. Eine ausgewogene Mittelmäßigkeit sei zwar wünschenswert für den Einzelnen, jedoch weniger nützlich als die Übung ausgesuchter Kräfte zum Wohle des Ganzen. »Der Kloakenreiniger z. B. darf kein schöner Geist, der Virtuose kein Grobschmied usw. sein.«<sup>141</sup> Folglich gehe es schon aus Gründen der Zeitersparnis darum, Überflüssiges und Verstaubtes aus den Lehrplänen zu verbannen und möglichst »nützliche Übungen«<sup>142</sup> einzuführen, »welche innerhalb des künftigen Wirkungskreises des Zöglings liegen«<sup>143</sup>. Die »Zweckmäßigkeit der Übungen« ließe sich durchaus an beliebigen Gegenständen erproben, so dass etwa ein »künftiger Landmann« seine Körperkraft durch Landarbeit, der »künftige Minister« hingegen selbige durch »gymnastische Spiele, Tanzen, Reiten, Fechten, Voltigieren usw.«<sup>144</sup> üben könne. Auf diese Weise, so Campe, sei gewährleistet, dass

»die Übungen eines jeden Individuums allgemein und doch ausschließlich zugleich sein können; jenes indem alle ursprünglichen Kräfte des selben geübt werden, dieses indem diese Übungen nur auf gewisse Gegenstände eingeschränkt und nur zur Erwerbung gewisser Fertigkeiten angestellt werden.«<sup>145</sup>

Nach heutigem Verständnis würde man Campes Argumentation vermutlich mithilfe von Begriffen wie *employability* und *competence orientation* übersetzen.<sup>146</sup> Während grundlegende Kompetenzen im Sinne der heutigen Begriffsverwendung an veränderlichen Inhalten ausgebildet und somit situationsübergreifend zur Anwendung gebracht werden können, wird die Beschäftigungsfähigkeit dadurch ermöglicht, dass sie auf bestimmte Ausbildungsfelder mit spezifischen Schwerpunkten und Anspruchsniveaus bezogen werden. Vor diesem Hintergrund erscheinen Campes Überlegungen überraschend modern – versuchen sie doch

<sup>139</sup> Vgl. ebda.

<sup>140</sup> Vgl. ebda., S. 43.

<sup>141</sup> Ebda., S. 42.

<sup>142</sup> Ebda., S. 43.

<sup>143</sup> Ebda., S. 44.

<sup>144</sup> Vgl. ebda., S. 44 und S. 45. Neben der »Körperkraft« werden als weitere »ursprüngliche Kräfte« in diesem Zusammenhang benannt: »Verstand«, »Vergleichungsvemögen«, »Witz« und »Scharfsinn«. Vgl. ebda., S. 45.

<sup>145</sup> Ebda., S. 44–45.

<sup>146</sup> So wie etwa in der Studie *Skills Outlook* der OECD 2015, in der der Philosophismus freilich keine Erwähnung findet.

Allgemeines (»ursprüngliche Kräfte«) und Besonderes (»gewisse Fertigkeiten«) in etwa so zusammenzubringen, wie man heute »allgemeine Kompetenzorientierungen« und »besondere Berufsqualifikationen« aufeinander bezieht. Damals wie heute besteht der Versuch darin, die Brauchbarkeit und Vollkommenheit jedes Einzelnen so zu fassen, dass zwischen der individuellen Entwicklung sowie der Förderung des Gemeinwohls möglichst kein bedeutsamer Unterschied entsteht. Laut Campe ließen sich

»auf diese Weise lauter treffliche Menschen von ungewöhnlicher Brauchbarkeit für jeden Stand und für jedes Gewerbe bilden, vorausgesetzt, dass man bei der Ausbildung und Übung einer jeden Kraft auf die individuelle Bestimmung eines jeden Zöglings zu diesem oder jenem Berufe genaue Rücksicht nehme und also jene Übungen an keinen anderen Gegenständen als solchen anstelle, welche innerhalb des künftigen Wirkungskreises des Zöglings liegen.«<sup>147</sup>

Diese Form der Bürgererziehung, die darum bemüht war, auch die bisher sich selbst überlassenen Stände und Massen für die Hebung des Gemeinwohls einzubeziehen, war um die »individuelle Bestimmung eines jeden Zöglings« in eben dem Maße besorgt, wie es für die spätere Berufstätigkeit wichtig erschien. Der »gesellschaftliche Druck zur Verbürgerlichung«<sup>148</sup> war bereits so stark, dass möglichst alle verfügbaren Kräfte und Ressourcen genutzt werden sollten. Die Frage nach der »Bestimmung des Menschen«<sup>149</sup>, die nur wenige Jahre später bei Wilhelm von Humboldt in den Mittelpunkt seiner bildungstheoretischen Begründungen und Reformen rückte<sup>150</sup>, war in der philanthropischen Erziehung vor

<sup>147</sup> Campe 1965, S. 44.

<sup>148</sup> Euler 1989, S. 272. Zur Genese und Bedeutung des aufklärungspädagogischen Subjektbegriffs vgl. ebda., S. 153–304.

<sup>149</sup> Zum nominalistischen Ursprung dieser Frage, die »weder ihre theologische Herkunft verleugnen noch die Anlage zu neuer Unterwerfung verbergen kann«, vgl. ebda., S. 272.

<sup>150</sup> In den 1792 veröffentlichten *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, unterscheidet Humboldt deutlich zwischen der Bestimmung des Menschen und der Bestimmung des Staates. Die bekannte Formel hierfür lautet: »Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerlässliche Bedingung. Allein außer Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng verbundenes, Mannigfaltigkeit der Situationen. Auch der freieste und unabhängigste Mensch, in einförmige Lagen versetzt, bildet sich minder aus.« Humboldt 2002, S. 64. Dass diese Aussage nicht harmonistisch zu deuten ist, sondern eine bildungstheoretische Antwort auf die sich zu jener

allem auf die Einübung bürgerlicher Tugenden eingeschränkt: Anstatt Genies, Enthusiasten oder Schwärmer auszubilden, ging es darum, Ordnung und Regelmäßigkeit, Fleiß und Emsigkeit sowie Pflichtbewusstsein und »eine gewisse Biegsamkeit des Charakters«<sup>151</sup> einzuüben.

Bei Villaume werden die nützlichen Tugenden der Bürgererziehung sehr viel konkreter ausformuliert als dies bei Campe der Fall ist. Zudem treten bei diesem Autor die Konturen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung im Übergang von der Güter- zur Warenproduktion bereits deutlich in Erscheinung. So wird etwa das Verhältnis zwischen Vortrefflichkeit und Brauchbarkeit folgendermaßen charakterisiert:

»Die Brauchbarkeit erfordert in den meisten Fällen Gehorsam und Unterwerfung, blinde Folgsamkeit. Man muss tun, was vorgeschrieben wird, dieses mag so unvollkommen und schlecht sein als es will. Ein Werk geht immer am besten und erreicht am sichersten seinen Zweck, wenn der Anführer ganz ausschließlich das Recht zu überlegen und anzuordnen hat und wenn die Untergebenen buchstäblich und blindlings folgen. Am besten geht's, wenn letztere nur so viel Einsicht haben, den Teil des Plans, den sie ausführen sollen, recht zu fassen und den Befehlen pünktlich zu folgen, wenn sie den Plan nicht kennen und wenn sie nichts anders verstehen als die Handgriffe, die man sie lehrt – mit einem Wort, wenn sie ganz maschinenmäßig handeln.«<sup>152</sup>

Auffällig an dieser aus heutiger Sicht durchaus freimütigen Passage ist zweierlei: Einerseits wird die bloß mechanische Verrichtung notwendiger Handgriffe im Vorgriff auf die warenproduzierende Industriearbeit bereits weitsichtig als »maschinenmäßig« charakterisiert. Dies zeigt, dass das Ende der Manufakturperiode sich bereits abzeichnete. Andererseits wird das Verhältnis zwischen – mit Hegel – »Herrschaft und Knechtschaft« hier noch unverrückbar hierarchisch gefasst, indem zwischen »Anführer« und »Untergebenen« deutlich unterschieden wird. Für Villaume dienen alle Beteiligten nur dann dem »Wohle des Ganzen«, wenn jeder an seinem Platz die seinen Kräften gemäßen Aufgaben und Pflichten

Zeit entwickelnde gesellschaftliche Arbeitsteilung zu geben versucht, verdeutlicht Benner 1990, S. 48–51.

<sup>151</sup> Vgl. zu diesem bürgerlichen Tugendkatalog Campe 1965, S. 55–56. Campe's Polemik gegen Enthusiasten und Schwärmer richtete sich gegen Goethes Briefroman *Die Leiden des jungen Werther*, der 1774 erschienen war und schon bald zu einem der erfolgreichsten Erzählstücke der Literaturgeschichte wurde. Campe spricht mit Blick auf die literarische Strömung des *Sturm und Drang* gar von einer »Seelenpest«, die »zu den Geschäften des bürgerlichen Lebens unfähig macht«. Ebda., S. 55 (im Original teilweise hervorgehoben). Villaume drückt sich weniger dramatisch aus: »Die gemeinen, alltäglichen Geschäfte sind die brauchbarsten. Der Grobschmied ist nützlicher als der künstlichste Maler.« Villaume 1965, S. 86.

<sup>152</sup> Villaume 1965, S. 92 (im Original teilweise hervorgehoben).

erfüllt. Das heißt mit anderen Worten: Nicht die Auflösung des Widerspruchs zwischen »Herrschaft und Knechtschaft«, sondern die pädagogisch vorzubereitende nützliche Ausgestaltung des Verhältnisses beider zueinander stand im Zentrum der sich immer stärker herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft.<sup>153</sup>

Für den hier verfolgten Zusammenhang ist wichtig, dass die Vertreter der Herrschaft wie auch der Knechtschaft angesichts des übergeordneten Allgemeinwohls – trotz unterschiedlicher Befugnisse und Zwänge – als voneinander abhängig vorgestellt werden. Dies äußert sich bei Villaume etwa darin, dass »die kleinen und mittelmäßigen Menschen« rechtzeitig lernen sollen, ihre »Leidenschaften« und »Triebkräfte« zu zügeln, während der »außerordentliche Mann« dem »gemeinen Haufen« sehr wohl unbequem sein kann.<sup>154</sup> In ähnlicher Weise werden bei Campe die »genießenden Kräfte« eher den herrschenden Akteuren zugekannt, da die tätigen Kräfte der arbeitenden Menge hieraus ihren Antrieb gewinnen und »in Bewegung gesetzt« werden.<sup>155</sup> Nicht also bleiben die »Herrschaft« und der »gemeine Haufen« für sich, sondern in pädagogischer Hinsicht wird darauf geachtet, dass beide Seiten auf ihre jeweils besondere Art dem übergeordneten »Wohle des Ganzen« dienen. Für die meisten Menschen bedeutet dies, den Drang nach Vollkommenheit und Genuss gar nicht erst aufkommen zu lassen. Dementsprechend weist Villaume recht nüchtern kalkulierend darauf hin, dass in den meisten Fällen »die Brauchbarkeit abnimmt, je nachdem die Vollkommenheit an Größe zuwächst«<sup>156</sup>, weshalb die »Lust an der Arbeit« schon möglichst früh »durch Gewöhnung«<sup>157</sup> zu befördern sei.

<sup>153</sup> Hegel bezeichnet das »System allseitiger Abhängigkeit«, bei der »die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten« ist, übrigens als »Not- und Verstandesstaat«. Hegel 1979, S. 129. Dieser wird unterschieden von dem über die ökonomische Rationalität der bürgerlichen Verhältnisse hinausweisenden »sittlichen Vernunftstaat«, den Hegel freilich nicht in der französischen Republik, sondern in der preußischen Monarchie Gestalt annehmen sah.

<sup>154</sup> Vgl. Villaume 1965, S. 93–94.

<sup>155</sup> Vgl. Campe 1965, S. 82. Campe nennt »genießende Kräfte solche, die – ohne nach außen zu wirken – nur dazu dienen, die Eindrücke der Dinge anzunehmen und dadurch unser Wohlsein zu befördern.« Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben). Zwar erkennt der Autor grundsätzlich allen Menschen zu, die genießenden Kräfte auszubilden, jedoch macht er ebenso unmissverständlich klar, dass die allgemeine Förderung tätiger Eigenschaften insgesamt nützlicher sei: »Die Vortrefflichkeit ist der Brauchbarkeit oft hinderlich, weil die Menschen und ihre Bedürfnisse mittelmäßig sind.« Ebda., S. 85.

<sup>156</sup> Villaume 1965, S. 85.

<sup>157</sup> Vgl. ebda., S. 87.

Modern an dieser Sichtweise ist das bereits ausgebildete Gespür für gegenseitige Abhängigkeiten zwischen den herrschenden und arbeitenden Ständen, die im Sinne einer möglichst optimalen Nutzung der ungleich verteilten Kräfte und Ressourcen auszustalten sind. Reaktionär – im politischen wie im sozialen Sinne – ist die Bagatellisierung bestehender Gegensätze durch die Voraussetzung eines übergeordneten Gemeinwohls, das regelmäßig aufgerufen wird, um tatsächliche Widersprüche abzuschwächen beziehungsweise zugunsten unterstellter Gemeinsamkeiten auszublenden. Campe, Villaume sowie andere Aufklärungspädagogen begründen ihre Vorstellungen einer vernünftigen bürgerlichen Praxis regelmäßig mit dem Hinweis auf die notwendige Förderung des Gemeinwohls, dem die Entwicklung des eigenen wie auch des einzelnen Willens unterzuordnen sei. Am Beispiel Hegels wurde bereits deutlich, wie die unterstellte »Gemeinsamkeit des Bedürfnisses«<sup>158</sup> im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft im Spätwerk dieses Autors in einen resignativen Realismus mündete, demzufolge die Figur des Knechts schließlich nur noch als bloßes »Mittel der Herrschaft«<sup>159</sup> in Erscheinung trat. Im Ringen um das richtige Verhältnis zwischen Brauchbarkeit und Vollkommenheit in der »Subjektwerdung jedes Einzelnen«<sup>160</sup> wirkte die zweckdienliche Setzung eines anzustrebenden Gemeinwohls der Annahme einer unbestimmten Bildsamkeit natürlicher Anlagen und Kräfte entgegen, die zuvor von Rousseau und im Anschluss an die Aufklärungspädagogik insbesondere von Kant, Fichte, Humboldt und Herbart vertreten wurde. Schließlich galt es, die Entwicklung jedes Einzelnen mit dem gesellschaftlichen Ganzen zu versöhnen, indem die künftigen Bürger bereits frühzeitig an die Anforderungen industriöser Geschäftigkeit und fremdbestimmter Lohnarbeit gewöhnt wurden. Mit der »Idee der Menschheit« trat damit auch die Idee der Arbeit als allgemein-menschlicher Tätigkeit in die Geschichte, die nicht mehr nur als Aufgabe des untersten Standes angesehen wurde. Erstmals wurden alle Bürger als zur Arbeit bestimmt und verpflichtet gefasst, so dass es möglich war, die Entwicklung und Leistungsfähigkeit jedes Einzelnen am Maßstab des Gemeinwohls zu bemessen. Das Perfektionsstreben gipfelte schließlich in der Forderung, standesübergreifend nur jene Kräfte eines Zöglings zu entwickeln, die gesellschaftlich nützlich waren. Schließlich sei keine Kraft »recht brauchbar, wenn sie nicht zur Fertigkeit geworden ist«<sup>161</sup>. Begründet wurde dieses Postulat, das die zu erbringenden »Opfer des

<sup>158</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 36.

<sup>159</sup> Siehe dazu Anm. 39 weiter oben.

<sup>160</sup> Euler 1989, S. 272. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise von einem »Dilemma (...) in der Führung des Nachweises der Identität von Brauchbarkeit und Vollkommenheit«. Vgl. ebda.

<sup>161</sup> Villaume 1965, S. 98.

Menschen« durchaus würdigte, mit dem Hinweis auf das »unverletzliche Recht« der Gesellschaft »auf jedes ihrer Mitglieder«<sup>162</sup>. Noch ganz im Duktus des Theologen und Predigers bekennt sich Villaume dement sprechend zu seinem pädagogischen Glaubensgrund:

»Jeder Mensch, ehe er noch zur Kenntnis seiner selbst gelangt, hat schon eine große Schuld auf sich, sein Leben und seine bisherige Erhaltung. Diese Schuld verpflichtet ihn gegen seine Pflegerin, die Gesellschaft, und er kann niemals von der Verpflichtung sich lossagen.«<sup>163</sup>

Mit diesen Worten finden die praktischen Erwägungen des *homo oeconomicus* und die theoretischen Glaubenssätze des *homo theologicus* scheinbar mühelos zusammen. Doch war ihre Dialektik dadurch keineswegs abgeschlossen oder außer Kraft gesetzt. Vielmehr versetzte der »Sündenfall«, dem der Bürger durch das Opfer seiner nützlichen Kräfte zwar ins Auge blicken konnte, ohne jedoch seine Schuld gegenüber der »wohltätigen Gesellschaft« abtragen zu können, den Einzelnen in erhöhte Anstrengungsbereitschaft. Ähnlich wie ein Christ nach reformatorischer Lesart nur von Gott gerecht gesprochen werden kann und von dessen Gnade abhängig ist, galt auch für den von früher Jugend an auf seinen Stand und Beruf hin zu erziehenden zukünftigen Bürger, dass seine Verpflichtungen gegenüber der ihn »erhaltenden Gesellschaft« niemals endeten. Ohne eigenes Zutun dem Gemeinwesen gegenüber schuldig, blieb alles individuelle Streben vorläufig und unvollendet. Oder anders gesagt: Weil die »Erbschuld« gegenüber der Gesellschaft als Ganzes vom Einzelnen niemals vollständig abgetragen werden konnte, erschien es unerlässlich, das individuelle Begehrn dem allgemeinen Wohlergehen zu opfern. Wie groß die zu begleichende Schuld gegenüber der von Villaume kaum zufällig so genannten »Pflegerin« tatsächlich ausfiel, blieb ebenso ungewiss wie das Ausmaß der zu erbringenden Leistungen. Wer »schuldig« war, hatte keinen Anspruch auf Absolution und blieb im Unklaren. Erwartet wurde jedoch tätige Reue und Besserung.

Die zuvor angesprochenen bürgerlichen Sekundärtugenden<sup>164</sup> kamen diesem Ansinnen entgegen, da sie die eigenen Aufwendungen und Opfer berechenbar machten. Mit wie viel Fleiß, Ordnungsliebe und Zuverlässigkeit eine Arbeit verrichtet wurde, war direkt nachvollziehbar. Dabei erschien es unerheblich, welche Zwecke damit verfolgt wurden, solange auch andere profitierten und das Gemeinwohl hieraus irgendeinen Nutzen zog.<sup>165</sup> Wurden diese Zwecke zudem, wie im Philanthropismus, mit

<sup>162</sup> Vgl. ebda., S. 109. Als das »größte Opfer des Menschen« bezeichnet Villaume an gleicher Stelle »das Opfer eines Teils seiner Veredelung und Vollkommenheit«.

<sup>163</sup> Ebda.

<sup>164</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 151.

<sup>165</sup> Vgl. zu dieser Form »subjektiver Vernunft« Horkheimer 1986, S. 15.

gesellschaftlich brauchbaren und nützlichen Eigenschaften gleichgesetzt, die »allgemeine Glückseligkeit« sowie den »Genuss der eigenen Perfektion« versprachen, dann lag es nahe, dass sich die Aufmerksamkeit der bürgerlichen Praxis auf die dafür nötigen Mittel verlagerte.

Dies war nicht immer so. Beispielsweise zeigt die Bedeutungsveränderung des Leistungsbegriffs im Übergang von der ständischen Feudalherrschaft zur bürgerlichen Gesellschaft, wie scheinbar stabile Ordnungsmuster aufgelöst wurden, indem sie ihre vormals feste Bindung an vermeintlich »objektive Vernunftansprüche«<sup>166</sup> einbüßten. Etwa seit den 1780er Jahren setzte, zuerst in England und mit einiger Verzögerung auch auf dem europäischen Kontinent, eine Entwicklung der Produktivkräfte ein, die eine sprunghafte Vermehrung von Menschen, Gütern und Diensten bewirkte.<sup>167</sup> Die zuvor bestehende feudale Ordnung der Agrargesellschaft zeichnete sich, trotz lokaler Besonderheiten und Unterschiede, vor allem dadurch aus, dass adelige Landeigentümer und Gutsbesitzer ihren Boden an – mehr oder weniger freie – Bauern und Landarbeiter verpachteten, um Geldeinkünfte beziehungsweise Pachtzinsen zu erzielen. Selbst wenn die Pächter nicht mehr im Stand der Hörigkeit waren und den Status als Leibeigener überwunden hatten, waren sie dennoch

<sup>166</sup> »Große philosophische Systeme, wie die von Platon oder Aristoteles, die Scholastik und der deutsche Idealismus, waren auf einer objektiven Theorie der Vernunft begründet. Sie zielte darauf ab, ein umfassendes System oder eine Hierarchie alles Seienden einschließlich des Menschen und seiner Zwecke zu entfalten. Der Grad der Vernünftigkeit des Lebens eines Menschen konnte nach seiner Harmonie mit dieser Totalität bestimmt werden. Deren objektive Struktur, und nicht bloß der Mensch und seine Zwecke, sollte der Maßstab für individuelle Gedanken und Handlungen sein. Dieser Begriff von Vernunft schloss subjektive Vernunft niemals aus, sondern betrachtete sie als partiellen, beschränkten Ausdruck einer umfassenden Vernünftigkeit, von der Kriterien für alle Dinge und Lebewesen abgeleitet wurden.« Ebda., S. 16. In diesem Sinne ist bezeichnend, dass die »allgemeine Glückseligkeit« vonseiten der Philanthropen gerade zu Anfang noch als Gegengewicht zu den steigenden Aufwendungen innerhalb der bürgerlichen Erziehung mitbilanziert wurde – auch wenn näherliegende Nützlichkeitsüberlegungen schon bald die Oberhand gewannen.

<sup>167</sup> Die »industrielle Revolution« existierte in England, »noch bevor sie einen Namen hatte. Erst in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurde er von englischen und französischen Sozialisten (die ihrerseits eine ganz neuartige Gruppe bildeten) vermutlich als Analogiegebilde zur politischen Revolution Frankreichs erfunden.« Hobsbawm 2017, S. 53. Ein Indiz für die Verbreitung der industriellen Revolution außerhalb Englands ist der Anstieg überwiegend kritischer Veröffentlichungen, die sich spätestens ab 1840 mit den Auswirkungen der neuen wirtschaftlichen Dynamik befassten. Vgl. exemplarisch hierfür *Das Kommunistische Manifest* aus dem Jahr 1848 von Marx/Engels 1980.

zu bestimmten Leistungen gegenüber dem Grundherrn verpflichtet. So mussten sie etwa ihr Getreide in der Mühle des Herrn mahlen und dafür einen festgelegten Preis bezahlen. Außerdem zahlten sie Steuern an den Landesfürsten, verrichteten aufgetragene Zwangsarbeiten und übergaben den zehnten Teil ihrer Ernte an die Kirche. Dadurch unterschieden sie sich von den höheren sozialen Schichten, die von diesen Abgaben befreit waren und sich dabei auf ihre Geburts- beziehungsweise Standesprivilegien<sup>168</sup> beriefen. Der Bereich der Landwirtschaft, der bis weit ins 18. Jahrhundert hinein eher statisch und gleichförmig organisiert war, veränderte sich durch die Einflüsse des stetig wachsenden Manufakturwesens sowie des überseeischen Handels. »Diese Welt war es, die sich ausdehnte; die Gesellschaftsklassen, die aus diesen Tätigkeiten Nutzen zogen, waren voll Zuversicht, Energie und Optimismus.«<sup>169</sup> Technische Erfindungen beschleunigten diese Entwicklung: Die erste Textilfabrik wurde 1771 in England errichtet, nachdem einige Jahre zuvor erste Baumwollspinnmaschinen erfunden worden waren. 1769 wurde die Dampfmaschine aufgrund vereinfachter Herstellungsbedingungen vielfältig einsetzbar; 1776 entstand der erste mechanische Webstuhl; 1804 wurde in England die erste Dampflokomotive gebaut und nur wenige Jahre später verkehrte eine Eisenbahn regelmäßig zwischen den Eisen- und Kohlestandorten Liverpool und Manchester.<sup>170</sup>

Wichtig für den hier verfolgten Gedankengang ist, dass mit den nur anzudeutenden Veränderungen auch der Begriff der Leistung einen Bedeutungswandel durchlief. Während vor dem Aufstieg der Industrie sowie der Entwicklung der Landwirtschaft die zu erbringenden Leistungen an genau festgelegte Mengen und Maße gebunden waren – den »Zehnten« abgeben, seinen »Frondienst« leisten, den »Pachtzins« entrichten etc. –, löste sich der Objektbezug des Leistungsverständnisses sukzessive auf. Nicht mehr »befolgen oder thun dessen, was einem als schuldigkeit

<sup>168</sup> Für die Sportentwicklung in England ist übrigens wichtig, dass der Adelsstitel dort nur auf den zuerst geborenen Sohn überging und alle weiteren Nachkommen *commoners* wurden, die keinen Anspruch auf Titel und Vermögenswerte besaßen. Dementsprechend führt Christiane Eisenberg das Interesse am Wettkampfsport seitens der nachgeborenen Adelssöhne, die nicht selten vom sozialen Abstieg bedroht waren, auf das »Prinzip der Primogenitur« zurück: »Da sie ihr Adelsprädikat verloren und nur die Anwartschaft auf Rang und Amt behielten, mussten sie sich durch eigene Geschäfte ernähren« – woraus sich die Vorliebe der nachgeborenen Adelsöhne für prestigeträchtige und mitunter auch einträgliche Freizeitbeschäftigungen wie dem Wettkampfsport erklärt. Vgl. dazu Eisenberg 1999, S. 23 und S. 74.

<sup>169</sup> Hobsbawm 2017, S. 42–43.

<sup>170</sup> Vgl. dazu Winkler 2015, S. 255. Für die später einsetzende Entwicklung in Deutschland vgl. Wehler 2006, S. 66–80.

vorgeschrieben oder auferlegt ist<sup>171</sup>, sondern mit der allmählichen Ablösung feudalrechtlicher Pflichten fanden vermehrt auch unspezifische Formulierungen wie etwa »viel«, »wenig« oder »etwas leisten« beziehungsweise abgeleitete Nominalisierungen, wie »eine Leistung zeigen« oder »die Leistung steigern«, Aufnahme in den Sprachgebrauch. Dies war kein Hinweis auf einen möglichen Bedeutungsverlust des Leistungsbergriffs, der immer unbestimmter und abstrakter ausfiel, sondern vielmehr ein deutliches Zeichen dafür, dass er inzwischen ohne Gegenstandsbezug auskam und infolgedessen allgemeine Verbreitung fand.<sup>172</sup> »Leisten« beziehungsweise »Leistung« in diesem Sinne bedeutete fortan mehr als nur »seine Schuldigkeit tun«. Der Begriff brachte damit jene Dynamik zum Ausdruck, die auch außerhalb der Sprache an Bedeutung gewann. Der Umstand, dass ihm eine eigene Werhaftigkeit zuerkannt wurde, reflektierte auf sprachlicher Ebene die Entwicklungen der einsetzenden ökonomischen und gesellschaftlichen Aktivitäten in der »Welt des Handels, der Manufaktur und der mit beiden verbundenen technologischen und intellektuellen Sphären«<sup>173</sup>, die mit dem einsetzenden Industriezeitalter einen nachhaltigen Schub erhielten. Der Begriff Leistung blieb seither positiv besetzt – und zwar weitgehend unabhängig von den Handlungen, Gegenständen und Inhalten, auf die er bezogen wurde.

Neben den angesprochenen Dynamiken der sich anbahnenden industriellen Umwälzungen auch in Deutschland, gab es noch einen weiteren Grund für die besondere Hochschätzung des Leistungsbegriffs aus der Sicht des aufstrebenden Bürgertums. Der Adel, dessen Stellung sich nicht nur auf Grundbesitz, sondern vor allem auf Geburts- und Standesprivilegien stützte, galt im Urteil der nach eigener Herrschaft strebenden Stände und Schichten als unproduktiv beziehungsweise faul. Hiergegen versuchte man sich abzusetzen, indem der Nicht-Leistung des Adels, sinnbildlich verkörpert durch die Sänfte als passives Fortbewegungsmittel, die eigene Tatkraft und Tüchtigkeit entgegengestellt wurde:

»Eine körperlich gerade Haltung sowie ein dynamischer fester Gang gaben der einzuübenden Tugend der Selbstdisziplin eine bereits äußerlich sichtbare Form, die der 'lasziven Entspanntheit ebenso entgegengesetzt war wie der Trägheit in Gebärden und Haltungen, wie man sie damals gern den Unterschichten attestierte«. Demnach ist es kein Zufall, dass die Begrifflichkeit der Haltungs- und Gehenziehung auch in die Sprache des »Fortschrittdenkens« jener Zeit einging. So signalisierte der bürgerlich

<sup>171</sup> So das Deutsche Wörterbuch aus dem Jahr 1885, vgl. Grimm/Grimm 1999, S. 45 (Lemma: »leisten«).

<sup>172</sup> Mit der Verbreitung des Rekordgedankens im Sport im Übergang zum 20. Jahrhundert wurde der Begriff der Leistung nicht nur in diesem Sektor endgültig zu einem *terminus technicus*. Vgl. dazu Bockrath 2012, S. 42–43.

<sup>173</sup> Vgl. Hobsbawm 2017, S. 42.

aufrechte Gang auf den eigens dafür hergerichteten städtischen Promenaden in ostentativer Abgrenzung zum feudalen Müßiggang nicht nur Freiheit, Stolz und Souveränität, sondern fand zugleich Ausdruck in symbolischen Formulierungen und Bezeichnungen wie etwa: »Gehen ist Freiheit« (Kant) oder ›Programm des Fortschritts‹ (Heine). Umschrieben und eingefordert wurde damit sowohl der Anspruch intellektueller Beweglichkeit als auch das Abwerfen überkommener Denk- und Handlungsbeschränkungen. Der Verzicht auf den Wagen galt fortan nicht mehr als Armutszeugnis, sondern als Ausdruck und Zurschaustellung von Autonomie: ›Zu Fuße! Da ist man sein eigener Herr!«<sup>174</sup>

Waren »Bruchbarkeit« und »Vollkommenheit« in den frühen Veröffentlichungen der Aufklärungspädagogen noch entgegengesetzt und nur durch individuelle Opfer in ein gesellschaftlich verwertbares Verhältnis überführbar, so löste sich das Spannungsverhältnis zwischen beiden im weiteren Verlauf zusehends auf. Ähnlich wie »Leistung« und »Fortschritt« größtenteils positiv konnotiert waren und dementsprechend gleichgesetzt wurden, erschien nächstens auch die individuelle Vervollkommenung allgemein nützlich und im gesellschaftlichen Sinne verwertbar. An die Stelle der Forderung, die eigene Perfektionierung zugunsten gesellschaftlicher Notwendigkeiten einzuschränken, trat im Zuge des sich abzeichnenden industriellen Fortschritts die Maxime einer möglichst ungehinderten Entfaltung aller besonderen Anlagen und Kräfte zur Förderung des gesellschaftlichen Gemeinwohls. Zwischen dem individuellen Drang nach Vervollkommenung und dem ökonomischen Streben nach Wohlstand, der unter mercantilistischen Bedingungen noch als Aufgabe der Staatsräson angesehen wurde, wurde schon bald kein grundsätzlicher Unterschied mehr gemacht. Auch wenn diese Entwicklung in Deutschland später als in England einsetzte, war das entsprechende Gedankengut bereits ausgeprägt beziehungsweise literarisch ausgearbeitet. So hatte der schottische Ökonom und Philosoph Adam Smith bereits 1776, im Jahr der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, darauf hingewiesen, dass das Gesamtinteresse einer Volkswirtschaft insbesondere durch die Verfolgung wirtschaftlicher Eigeninteressen befördert würde.<sup>175</sup> In diesem Sinne erschien es ökonomisch wie gesellschaftlich geboten, eine positive Haltung zur Arbeit, die nicht zuletzt auch dem eigenen Wohl und Fortkommen diente, auszubilden und zu fördern. Neben den Philanthropinen als Schulen für den Nachwuchs der höheren Schichten sowie des aufstrebenden Bürgertums wurden daher bereits zu

<sup>174</sup> Bockrath 2012, S. 42. Das »Lob des Gehens« stammt von Salzmann 1786, S. 93.

<sup>175</sup> Der englische Titel des hier angesprochenen zweibändigen Werks lautet *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vgl. Smith 1976.

Beginn des 19. Jahrhunderts auch so genannte »Industrieschulen« gegründet, die darauf abzielten, auch noch die untersten sozialen Schichten unter Aufsicht zu stellen und arbeitsfähig zu machen. Diese neuen Schulen dienten »dem Aufbau eines Arbeitsmarktes« und zielten darauf ab, »die aus der ärmsten, gewissermaßen unterständischen Bevölkerung sich strukturierenden und bis zur modernen Industrialisierung sich dauernd vermehrenden Lohnarbeitskräfte für Manufaktur- und Fabrikarbeit zu disziplinieren.«<sup>176</sup>

Es ist für das hier verfolgte Anliegen unwesentlich, dass der Industrieschulbewegung kein langfristiger Erfolg beschieden war. Vor dem Hintergrund der sich ändernden Arbeitsbedingungen wurde die Aufgabe der Disziplinierung der arbeitenden Bevölkerung im schulischen Kontext letztlich überflüssig. Die Schulung der Arbeitsmoral wurde im neu entstehenden Fabrikwesen schließlich von der Industrie selbst übernommen, indem die »unvergleichlich viel wirksameren Disziplinierungsmittel des wirtschaftlichen Terrors (Lohndruck, Arbeitslosigkeit, Koalitionsverbot usw.)«<sup>177</sup> zur Anwendung kamen. Zusätzlich verstärkt wurde diese Entwicklung in den Produktionsbetrieben durch die Rationalisierung der Arbeitsabläufe, so dass sich die Frage gar nicht mehr stellte, ob man eine »hervorstechende Fähigkeit vorzüglich bilden, oder alle Kräfte gleichfalls entwickeln«<sup>178</sup> sollte. Stattdessen war darauf zu achten, welche besonderen Eigenschaften und Fähigkeiten im Arbeitsprozess nützlich waren beziehungsweise im automatischen »Triebwerk einer Teilarbeit«<sup>179</sup> gewinnbringend eingesetzt werden konnten. Im Prozess der Arbeitsteilung, die bereits im einfachen Manufakturwesen angelegt war und sich im industriellen Fabrikwesen verselbstständigte, reduzierte sich die Allgemeinheit der individuellen Kräfte (»Vollkommenheit«) scheinbar wie von selbst auf nur noch wenige nützliche Fertigkeiten und Funktionen (»Brauchbarkeit«):

»Dieser Scheidungsprozess beginnt in der einfachen Kooperation, wo der Kapitalist den einzelnen Arbeitern gegenüber die Einheit und den Willen des gesellschaftlichen Arbeitskörpers vertritt. Er entwickelt sich in der Manufaktur, die den Arbeiter zum Teilarbeiter verstümmelt. Er

<sup>176</sup> Koneffke 1973, S. 51 (unter Bezugnahme auf Blankertz 1963, S. 103). In den Industrieschulen wurde der Unterricht mit Kinderarbeit verbunden, so dass die öffentlichen Kosten für die Armenfürsorge gesenkt werden konnten. In nahezu allen deutschen Staaten wurden seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts Industrieschulen eingerichtet, nachdem auch Campe die Umwandlung von Volksschulen in Industrieschulen gefordert hatte. Vgl. dazu Aumüller 1974, S. 75–76.

<sup>177</sup> Koneffke 1973, S. 57.

<sup>178</sup> Villaume 1965, S. 140.

<sup>179</sup> Über den kapitalistischen Charakter der Manufakturarbeit vgl. Marx 1975, S. 381.

vollendet sich in der großen Industrie, welche die Wissenschaft als selbständige Produktionspotenz von der Arbeit trennt und in den Dienst des Kapitals presst.«<sup>180</sup>

Das »Gemeinwohl«, von dem Campe und Villaume noch anerkennend sprachen, erscheint hier bereits als »selbständige Produktionspotenz« im »Dienst des Kapitals«. Die mögliche Aufhebung des Verhältnisses zwischen »Herrschaft und Knechtschaft«, die der frühe Hegel noch im Blick hatte, tritt im sich verselbständigenden kapitalistischen Produktionsprozess – bereits in ihr Gegenteil verkehrt – als disziplinierend-normierende Form der Vergesellschaftung in Erscheinung. Dem Herrn wie dem Knecht wird gleichermaßen abverlangt, das eigene Begehrn zurückzustellen und auf den allenfalls in Aussicht gestellten Genuss zu verzichten. Nur auf diese Weise ließen sich die Ansprüche der »großen Industrie« erfüllen. Als gesellschaftlich nützlich galt, was sich verwerten ließ. Der einzelne Wille wurde darauf eingeschränkt, die Funktionsweise des Ganzen zu erhalten. Von den »bleibenden Formen« sowie den »Interessen des Allgemeinen«, die der frühe Hegel noch im Sinn hatte, war längst nicht mehr die Rede. Das Bestehende selbst wurde zum Allgemeinen, an dem der eigene sowie der einzelne Wille sich ausrichten musste, um den auf Leben und Tod geführten »Kampf des Anerkennens«<sup>181</sup> überhaupt führen zu können. »Vollkommenheit« in diesem Sinne erforderte die bestmögliche Perfektionierung der individuellen Anlagen und Kräfte zur Steigerung ihrer gesellschaftlichen »Brauchbarkeit«. Zugleich ermöglichte die individuelle Vervollkommnung die allgemeine Anpassung an vorgegebene Bedingungen. Die von den Philanthropen noch geforderte »öffentliche Glückseligkeit« sucht man hier bereits vergebens.

Es stellt sich nunmehr die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen Vollkommenheit und Brauchbarkeit in der philanthropischen Körpererziehung darstellt. Denn folgt man Villaume, so ist der Körper nicht, wie noch im christlichen Mittelalter, einfach zu vernachlässigen oder abzuwehren, sondern »er ist Werkzeug, einiges und universales Werkzeug, wodurch einzig und allein die Kräfte der Seele entwickelt werden und sich äußern können«<sup>182</sup>. Um also herauszufinden, wie dieses »universale Werkzeug« gesellschaftlich brauchbar gemacht wurde, um den »Kräften der Seele« dienlich zu sein, gilt es nunmehr, auch dieses Verhältnis genauer in den Blick zu nehmen. Dabei steht zu erwarten, dass das humane Perfektionsstreben aufgrund seiner körperlichen Anbindung sehr konkrete Formen annehmen wird.

<sup>180</sup> Marx 1975, S. 382.

<sup>181</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 33.

<sup>182</sup> Villaume 1969, S. 8.

## 12. Körpermobilisierung

Die philanthropischen Leibesübungen waren nicht der erste Versuch einer planmäßigen Übung und Disziplinierung des Körpers. Wie gesehen, wurden Gymnastik und Athletik bereits in der Antike als Garant für die Tradierung aristokratischer Tugenden und Lebensformen angesehen.<sup>183</sup> In ähnlicher Weise gilt auch Mercurialis' *De arte gymnastica* aus dem Jahr 1573 bereits als ein frühes Zeugnis für die Verbindung höfischer und bürgerlicher Elemente in der Erziehung des Körpers.<sup>184</sup> Diese Auf-listung ließe sich leicht ergänzen, wenn man auf die zahlreichen neuzeitlichen Ritterakademien verweist, die neben den geistigen Fächern vor allem körperliche Übungen anboten, um möglichst viele zahlungskräftige Studenten anzulocken. In diesen Einrichtungen beschäftigte man bereits eigens ausgebildete Fecht- und Reitlehrer sowie Tanz- und Ballspiel-pädagogen, um die Kontinuität der körperlichen Erziehung des Adels nach Auflösung des mittelalterlichen Turnierwesens zu gewährleisten. Eingebunden in einen erzieherischen Kontext, ging es hier vor allem um die gezielte Formung des Verhaltens, die den volkstümlichen Spielen sowie dem spielerischen Zeitvertreib der höfischen Gesellschaft weitge-hend fremd war.

Der Dreißigjährige Krieg bewirkte insofern einen Einschnitt in diese Entwicklung, als in weiten Teilen Europas körperbezogene Formen der Verhaltensschulung selbst in akademischen Einrichtungen zunehmend an Bedeutung verloren. Das Fechten, Reiten, Ringen sowie später auch das Schwimmen fanden ihren Platz immer häufiger außerhalb der Akademien und Universitäten, nachdem ihr praktischer Nutzen erkannt worden war und an die Stelle des Adelsprivilegs trat. Hiervon zeugen etwa die zahlreichen Regelverzeichnisse und verständlich gehaltenen Lehrbücher, die nach Einführung des Buchdrucks in Europa Verbreitung fanden.<sup>185</sup> Ein organisierter Ausbildungsbetrieb fand jedoch nur selten statt und beschränkte sich auf einzelne Initiativen. Im Mit-telalter etablierte Feste und Spiele, wie beispielsweise Wettkämpfe, Kraft- und Geschicklichkeitsübungen auf dem Land sowie Prozessionen, Wan-dertheater und Turniere in der Stadt, die regelmäßig eine bunte Schar von Mimen, Spielleuten und Akrobaten anzogen, erholteten sich nur lang-sam von der Kriegskatastrophe oder verschwanden schließlich ganz aus dem öffentlichen Leben.<sup>186</sup> Neben den Verteidigungsübungen wehrhafter

<sup>183</sup> Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen in Kapitel 5.

<sup>184</sup> Siehe dazu Anm. 278 in Kapitel 10.

<sup>185</sup> Vgl. dazu Behringer 2012, S. 165.

<sup>186</sup> Es sei hier nur angemerkt, dass ungefähr ein Drittel der Menschen in Zen-traleuropa dem Krieg zum Opfer fiel, der zudem ungeheure Verwüstungen in zahlreichen Ländern und Städten hinterließ, die auch nach Kriegsende

Städter, die vor allem das Schützenwesen beförderten, erfreuten sich außerdem die Ballhausspiele in weiten Teilen Europas einer großen Beliebtheit – zumeist jedoch eingeschränkt auf die höheren Schichten.<sup>187</sup> Insgesamt gesehen war die in Alltagskontexte eingebundene Spiel- und Festkultur auf dem europäischen Festland nördlich der Alpen seit dem 17. Jahrhundert merklich zurückgegangen, woran auch die gelegentliche Ausübung der vormals nur in den Ritterakademien unterrichteten körperlichen Praktiken und Übungen wenig änderte.

Anders als in England, wo die *sports* auf eine lange Tradition zurückblicken konnten und der Dreißigjährige Krieg keinen Bruch innerhalb der Spiel- und Festkultur bewirkte<sup>188</sup>, konnten die Philanthropen somit schwerlich an bereits etablierte Formen einer entwickelten Körperkultur anknüpfen, um die von ihnen angestrebte Hinwendung zu den »nützlichen Dingen« zu erreichen. Daher ist es kein Zufall, dass die allmähliche Herausbildung spezifischer Leibesübungen zunächst allgemein an »alle Bewegungen und Kraftanwendungen des menschlichen Körpers« anknüpfte, sofern »sie die Vervollkommenung desselben zum Zweck «<sup>189</sup> hatten. Gerhard Anton Ulrich Vieth bietet hierfür ein gutes Beispiel. Nachdem der Autor der *Encyklopädie* zunächst den Körperbau und die Bewegungen beschreibt, »deren die Glieder des menschlichen Körpers fähig sind«<sup>190</sup>, widmet er sich vorrangig bereits vertrauten Alltagsbewegungen, bevor er zum Schluss seiner Ausführungen auf einige komplexe Übungen und Bewegungstechniken zu sprechen kommt. Das Gehen, Laufen, Klettern, Springen sowie andere ausführlich beschriebene Alltagsbewegungen stehen auch deshalb am Anfang seiner Untersuchung, weil die neu zu entwickelnden Übungen des Körpers »grundlegend« – das heißt mathematisch-naturwissenschaftlich – begründet werden sollten, ohne durch »ablenkende Vorgaben« beeinträchtigt zu sein. Gleichwohl erwähnt Vieth in diesem Zusammenhang auch die vorbildlichen

soziale und wirtschaftliche Entwicklungen in den betroffenen Regionen über lange Zeiträume hinweg verhinderten.

<sup>187</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 180 in Kapitel 9.

<sup>188</sup> Zwar trat England 1625 offiziell in den Krieg ein, ohne jedoch in unmittelbare Kampfhandlungen verwickelt zu sein. Die bewaffneten Auseinandersetzungen fanden überwiegend auf dem Boden des deutschen Reichsgebietes statt. Erst zum Ende des Dreißigjährigen Krieges brach auch in England ein Bürgerkrieg aus, der jedoch in keinem direkten Zusammenhang mit den Geschehnissen auf dem Kontinent stand. Ein weiteres Indiz für die militärische Zurückhaltung Englands ist darin zusehen, dass das Königreich bei den Friedensverhandlungen als eines der wichtigsten Großmächte jener Zeit nicht vertreten war.

<sup>189</sup> So Gerhard Ulrich Anton Vieth in seinem 1795 erschienen *Versuch einer Encyklopädie der Leibesübungen*. Vieth 1970, S. 9.

<sup>190</sup> Ebda., S. 32.

»ritterlichen Übungen« des »Tanzens, Reitens, Voltigierens und Fechtens« neben dem »Ringen, Laufen, Springen, Werfen, Balancieren und Schwimmen«, welche er als »gymnastische Übungen« bezeichnet.<sup>191</sup> Die ritterlichen Exerzitien sowie die »Gymnastik der Alten«<sup>192</sup> dienten den Philanthropen unter anderem als historische Beispiele für die »Kunst, den Körper zu bilden« beziehungsweise für die Aufgabe »einer planmäßigen anhaltenden Erziehung«<sup>193</sup>. Für ihre Erneuerung im Geiste der Aufklärung bedurfte es nach Vieths Einschätzung jedoch nicht der Anknüpfung an längst vergangene Formen und Zeiten. Der Körper selbst inklusive seiner Wahrnehmungen und Bewegungen bot ihm das Material, auf die das moderne Wissen über seine Funktionsweise anzuwenden war, um sämtliche Perfektionspotenziale in bestmöglicher Weise auszuschöpfen zu können.

Auf unterschiedliche Konzepte der philanthropischen Körpererziehung soll noch näher eingegangen werden. Hier genügt zunächst der Hinweis, dass zahlreiche gymnastische Übungen gleichsam am »grünen Tisch« entworfen wurden und nur wenig gemein hatten mit ihren historischen Vorläufern. Da mathematisch-naturwissenschaftlicher Kenntnisse von ihrer Genese abgekoppelt werden konnten, setzte man eher auf logische Gründe als auf historische Begründungen.<sup>194</sup> Auf die griechische Gymnastik berief man sich vor allem dann, wenn es darum ging, »den Körper zum Dienst der Tugend zu bilden«<sup>195</sup>. Dieser »schöne, edle Teil der Bildung«<sup>196</sup> wurde freilich überformt von der elementaren Aufgabe, die Kinder daran zu gewöhnen, »allerlei Eindrücke zu ertragen und sich gegen die Mühseligkeit des Lebens abzuhärten«<sup>197</sup>.

Gerade dieser letzte Aspekt verweist auf ein Strukturproblem moderner Pädagogik, das zuvor bereits Jean-Jacques Rousseau deutlich

<sup>191</sup> Vgl. ebda., S. 9 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>192</sup> So eine entsprechende Kapitelüberschrift bei Villaume 1969, S. 94.

<sup>193</sup> Ebda., S. 22 und S. 23. Im Rahmen seiner *Bildung des Körpers* unterscheidet Villaume die Leibesübungen bereits in drei Klassen: 1. die freien Spiele der Jugend, 2. »künstlich eingerichtete gymnastische Übungen« sowie 3. »ernsthafte und anhaltende Arbeit«. Vgl. ebda., S. 24.

<sup>194</sup> Dies gilt vor allem für Vieths *Versuch einer Encyklopädie der Leibesübungen*, obwohl der Autor als historisch Interessierter auch davon spricht, dass eine »Wiederherstellung« der gymnastischen Bildung der Griechen und Römer »in neueren Zeiten« wünschenswert wäre. Vgl. dazu Vieth 1970, S. 28.

<sup>195</sup> Villaume 1969, S. 41.

<sup>196</sup> Ebda., S. 40. Auch wenn im Philanthropismus häufig von »Bildung« die Rede ist, handelt es sich hierbei um eine standesbürgerliche Erziehungskonzeption, die von der Bildungstheorie des sich hiervom abgrenzenden Neuhumanismus deutlich zu unterscheiden ist. Siehe dazu weiter oben Anm. 150.

<sup>197</sup> Laut Villaume folgt der Erzieher hierbei den Vorgaben der »Natur«. Vgl. ebda., S. 36.

herausgearbeitet hatte. Gemeint ist die Frage, wie aus notwendigem Zwang in der Erziehung Freiheit entstehen und erhalten werden kann.<sup>198</sup> Ebenfalls bei Rousseau finden sich zahlreiche Beispiele dafür, wie sich durch körperliche Anstrengungen und Abhärtingen vermeintliche Souveränitäts- beziehungsweise Freiheitsgewinne beim Zögling erreichen lassen.<sup>199</sup> Dies war den Philanthropen natürlich bekannt, wie die intensive Auseinandersetzung mit Rousseau in dem von Campe herausgegebenen Revisionswerk<sup>200</sup> belegt. Man denke nur an die ausführlichen Anmerkungen und kritischen Kommentare im theoretischen Teil der *Allgemeinen Revision*, in dem neben John Lockes *Some Thoughts on Education* auch Rousseaus *Emile* in deutscher Übersetzung vollständig abgedruckt vorlag. Für Fragen der körperlichen Erziehung bot nicht nur Rousseaus Beispiel des »Kuchenlaufs« einen möglichen Anknüpfungspunkt, mit dem der Autor demonstriert, wie man durch geschickte Anreize »ein träges und faules Kind«<sup>201</sup> dazu bringen kann, mit anderen um die Wette zu laufen. Darüber hinaus werden körperliche Erfahrungen und sinnliche Eindrücke bei Rousseau grundsätzlicher thematisiert, indem er ihre konstruktive Bedeutung für das Lernen überhaupt herausstellt. So bedürfen die Sinne nach seinem Verständnis einer eigenen Erziehung, da bei Wahrnehmungen besondere Inhalte nicht bloß rezeptiv aufgenommen, sondern aktiv angeeignet werden. Das entsprechende Beispiel hierfür lautet:

»Erst durch die Bewegung lernen wir, dass es Dinge gibt, die nicht wir sind. Durch unsere eigene Bewegung gelangen wir zum Begriff der Ausdehnung. Weil das Kind diesen Begriff noch nicht hat, streckt er [sic] unterschiedslos die Hand nach nahen und fernen Gegenständen aus. Dies Bemühen sieht so aus, als wolle es den Gegenständen befehlen, näher zu kommen, oder uns, sie ihm zu bringen. Aber nichts dergleichen! Es sieht die Gegenstände, die sich zuerst im Gehirn, dann in seinen Augen spiegelten, nun in Reichweite, da es sich keine andere Entfernung vorstellen kann, als was es erreichen kann.«<sup>202</sup>

Der Irrtum des Sehens, der beim Kind zur Enttäuschung führt, ermöglicht demnach erst das Lernen, indem unterschiedliche Wahrnehmungen

<sup>198</sup> So im *Emile*, in dem Rousseau im Blick auf die Mittel der Erziehung die Formulierung »wohlgeordnete Freiheit« wählt, um auf das pädagogische Paradoxon der Freiheit durch Zwang aufmerksam zu machen. Vgl. Rousseau 1993, S. 71.

<sup>199</sup> Zur Illustration hier nur ein Beispiel: »Weit davon entfernt, Emil vor jeder Verletzung zu behüten, würde ich es sehr bedauern, wenn er sich niemals verletzte und aufwüchse, ohne den Schmerz zu kennen. Leiden ist das erste, was er unbedingt lernen und kennen muss.« Ebda., S. 54.

<sup>200</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 118.

<sup>201</sup> Rousseau 1993, S. 129.

<sup>202</sup> Ebda., S. 41.

– wie hier das Sehen und das Greifen – durch Übung und Erfahrung immer besser aufeinander abgestimmt werden. Es bedarf keiner bewussten Reflexion, um den Irrtum als solchen zu verstehen, sondern es genügt, dass wir »durch unsere eigene Bewegung« die Fähigkeit ausbilden, sinnliche Wahrnehmungen in ein körpereigenes Wissen zu übersetzen. Der »Begriff der Ausdehnung«, von dem Rousseau im voranstehenden Zitat spricht, ist für diese Art des körperlichen Lernens nicht konstitutiv; vielmehr ist umgekehrt davon auszugehen, dass begriffliche Kenntnisse zuerst auf der Grundlage körperlicher Wissensformen entstehen.<sup>203</sup> Dementsprechend empfiehlt Rousseau, das Kind herumzutragen »um ihm die Ortsveränderung fühlbar zu machen und es die Beurteilung der Entfernungen zu lehren«<sup>204</sup>.

Freilich führt diese Art des Lernens und Lehrens bei Rousseau nicht notwendig zu einem bestimmten beziehungsweise klar bestimmbaren Ziel – und gerade an dieser Voraussetzung entzündete sich die eigentliche Auseinandersetzung der Philanthropen mit diesem Autor. Dem Konzept der negativen Erziehung wurde unterstellt, ihm fehlten die getreulichen Mittel und Techniken, um den Zögling zu erziehen, wohingegen im Philanthropismus Fragen der Anleitung und Vermittlung im Vordergrund stünden. Dies trifft jedoch nicht den Kern und verfehlt Rousseaus Begriff der Bildsamkeit (*perfectibilité*) als dem unbestimmten »Vermögen, sich vollkommener zu machen«<sup>205</sup>. Blickt man genauer hin, so finden sich bei diesem Autor zahlreiche Beispiele dafür, wie die »heimliche Hand des Erziehers« den Zögling durchaus machtvoll und geradezu pedantisch leitet, nur dass dieser davon nichts bemerkt.<sup>206</sup> Negative Erziehung bedeutet also nicht Abwesenheit von Erziehung oder Mangel an Erziehungsmitteln. Vielmehr orientiert sich der Begriff an der »teologischen Unbestimmtheit« und »Nicht-Perfektheit«<sup>207</sup> der menschlichen Natur, die es dem Zögling erst möglich macht, sich zu vervollkommen, ohne auf ein normativ bestimmtes Perfektionsziel festgelegt zu sein. Dies schließt nicht aus, dass das unbestimmte Vermögen, bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten zu bilden, sich bedenklich auswirken oder gar gefährlich werden kann, denn laut Rousseau wissen wir »nicht, was uns die Natur zu sein erlaubt.«<sup>208</sup> Dem Risiko des Scheiterns

<sup>203</sup> Vgl. ausführlicher dazu Bockrath 2008, S. 110–121.

<sup>204</sup> Rousseau 1993, S. 41.

<sup>205</sup> Rousseau 1996, S. 71.

<sup>206</sup> Hieraus zieht Rousseau die unmissverständliche Konsequenz: »Geht also mit eurem Zögling den entgegengesetzten Weg. Mag er doch glauben, er sei der Herr, während in Wirklichkeit ihr es seid. Es gibt keine vollkommenere Unterwerfung als die, die den Schein der Freiheit wahrt: so nimmt man den Willen selbst gefangen.« Rousseau 1993, S. 105.

<sup>207</sup> Vgl. dazu Benner 2009, S. 30.

<sup>208</sup> Rousseau 1993, S. 38.

der eigenen Entwicklung sowie des Missbrauchs einzelner Kräfte lässt sich laut Rousseau nur dadurch begegnen, dass ein reflektierter Umgang hiermit gefunden wird, der in der jeweils erreichten Bestimmung nicht aufgeht. Das eigentlich Neue des Konzepts der offenen Bildsamkeit bestand somit darin, den Zögling weder für einen bestimmten herkömmlichen Stand noch für eine bevorstehende bürgerliche Existenz brauchbar zu machen. Stattdessen ging es Rousseau darum aufzuzeigen, wie ausgehend vom Nicht-Wissen-Können um die Bestimmung des Einzelnen und vermittelt durch die Negativität im Lernprozess, der Zögling zum Selbstdenken und Selbsturteilen angeleitet werden kann, so dass er schließlich »seine eigenen Gesetze«<sup>209</sup> findet. Eben darin zeigt sich der Sinn der Aussage, man müsse wählen, »ob man einen Menschen oder einen Bürger erziehen will«<sup>210</sup>.

Im *Revisionswerk* sorgte vor allem die strikte Unterscheidung zwischen der Menschen- und der Bürgererziehung für Widerspruch seitens der Philanthropen, die sich anschickten, Rousseaus literarisch entwickelten Erziehungsideen praktisch an die Bedingungen der sich zusehends verändernden Gesellschaft anzupassen. Die besondere Herausforderung bestand darin, dem sich allmählich abzeichnenden Bedeutungsrückgang standesspezifischer Stratifikationen mit einem veränderten Erziehungs-konzept zu begegnen, das im gesellschaftlichen wie im pädagogischen Sinne den Ansprüchen der sich fortentwickelnden Moderne genügte. Dies gelang, indem Rousseau umgedeutet und dessen radikaler Grund-gedanke der *perfectibilité* aufgegeben wurde.

Modern in diesem Sinne war die Überführung der alten Hofmeistererziehung in relativ offene, vom Herkunftsstand weitgehend gelöste schulische Einrichtungen, die sich stärker am individuellen Leistungsvermögen der Zöglinge und weniger an ihrer kollektiven Standeszugehörigkeit ausrichteten. Die Öffnung für breitere Schichten orientierte sich zumindest mittelbar am Prinzip der Bildsamkeit, insofern der Bildungs-erfolg vom unbestimmten »Vermögen, sich vollkommener zu machen«, abhängig gemacht wurde. Dem Zufall wurde dadurch eine Tür geöffnet, da nicht schon vorab entschieden war, wer für eine schulische Lauf-bahn geeignet war. Die Standeszugehörigkeit als entscheidendes Krite-rium wurde auf diese Weise immer mehr zurückgedrängt – auch wenn das durch Spenden aufgebrachte Schulgeld immer noch zu Ungleichstel-lungen führte. Weit wichtiger war jedoch, dass die zu vermittelnden In-halte sich nicht an den – bei Rousseau erst zu ermittelnden – besonde-ren Fähigkeiten und Talenten der Zöglinge ausrichteten, sondern an den Erfordernissen der sich selbst im Umbruch befindlichen Gesellschaft be-messen wurden. Die weiter oben angesprochene Auseinandersetzung zur

<sup>209</sup> Ebda., S. 237.

<sup>210</sup> Ebda., S. 12; siehe dazu auch weiter oben Anm. 113.

Frage nach dem Verhältnis zwischen »Brauchbarkeit und Vollkommenheit«<sup>211</sup> bringt eben dies zum Ausdruck, sofern der größtmögliche Nutzen für die Gesellschaft wie für den Einzelnen angestrebt wurde, ohne schon zu wissen, welche künftigen Verwendungssituationen hierfür maßgeblich sein würden. Aus diesem Grund experimentierten die Philanthropen mit unterschiedlichen Lehr- und Lernformen, indem überkommene Unterrichtsgegenstände nach und nach abgelöst und durch möglichst anschlussfähige Inhalte ersetzt wurden. Dadurch veränderte sich jedoch zugleich die pädagogische Ausgangslage, indem nicht mehr mit Rousseau auf das »lange Wirken« der Natur gesetzt wurde, ehe sich der Erzieher »an ihrer Stelle handelnd einmischt«<sup>212</sup>, sondern auf das »Staatsbeste«, das laut Basedow durch die »bürgerliche Tugend« und »die allgemeine Wohlfahrt der Einwohner«<sup>213</sup> bestimmt ist. Mit Nachdruck und Bestimmtheit trat damit die Perfektionierung des Einzelnen im Sinne seiner gesellschaftlichen Brauchbarkeit an die Stelle der *perfectibilité* als Ausdruck der teleologischen Unbestimmtheit der menschlichen Natur. Diese Verschiebung wurde erst durch Wilhelm von Humboldt wieder zurückgenommen, indem er die Unbestimmtheit des Ich sowie die Freiheit zur Selbstbestimmung ins Zentrum der neuzeitlichen Bildungstheorie rückte.

Um die Nützlichkeit der schulischen Erziehung für den Einzelnen und die Brauchbarkeit des Erlernten für künftige gesellschaftliche Aufgaben zu gewährleisten, setzten die Philanthropen auf allgemein verbindliche und individuell angepasste Anreizbedingungen. In dem von Johann Bernhard Basedow und Christian Heinrich Wolke 1774 gegründeten ersten Philanthropinum in Dessau dominierten wettbewerbsorientierte Umgangsformen, die den Erfolg der pädagogischen Vermittlungsarbeit gewährleisten sollten. Da eine Entscheidung über das Gelingen einer Bildungskarriere innerhalb der Schule zu treffen war, sofern gesellschaftliche und berufliche Positionen nicht mehr nur standesgemäß zugewiesen wurden, versuchte man den Ehrgeiz der Schüler anzuregen und zu verstetigen. Durch gegenseitiges Messen und Vergleichen, etwa durch die Einführung von Frage- und Befehlsspielen, bei denen die älteren Schüler den Wissensstand der jüngeren Zöglinge abprüfen und bewerten durften, wurde der Wunsch verstärkt, den Stoff zu beherrschen und die eigenen Mitschüler anzuleiten. So genannte Meritentafeln<sup>214</sup> gaben öffentlich Auskunft darüber, welchen Leistungsrang ein

<sup>211</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 119 sowie Anm. 159.

<sup>212</sup> Rousseau 1993, S. 88.

<sup>213</sup> Basedow 1768, S. 38.

<sup>214</sup> In einem Verzeichnis der Dessauer Anstalt (*Reliquiae Philanthropini*) findet sich hierzu die folgende Beschreibung: »Es werden Billets gegeben für besonderen Fleiß, für vorzügliche Aufmerksamkeit und für gutes Verhalten, für Ordnung eigner Ausarbeitungen, für Wirkungen des besonderen Fleißes. 50 solcher Billette gehören zu einem goldenen Punkt auf der Meritentafel, der

Zögling innerhalb der Schule einnahm, wobei die jeweils erzielten Punkte auch darüber entschieden, ob Kommandos ausgesprochen werden durften oder nur entgegenzunehmen waren. Das strenge Schulregiment mit seinen vielfältigen Formen der präzisen Einübung in die hierarchisch strukturierten Verhältnisse<sup>215</sup> wurde mit Verweis auf die wachsende Bedeutung des Wettbewerbs außerhalb der Schule begründet. Der Wettstreit der Schüler untereinander sollte die Zöglinge auf die allgemeine Konkurrenz der sich zunehmend liberalisierenden Gesellschaft vorbereiten. Für die Schule lernen war nach Auffassung der »Menschenfreunde« gleichbedeutend mit dem Lernen für das Leben – wenngleich erste kritische Stimmen gegenüber der überstrapazierten »Ehrbegierde«<sup>216</sup> schon zu jener Zeit laut wurden.

Ein typisches Argument für die Aufnahme der Körpererziehung in den Kontext der Unterrichtsfächer, die die Schulung der Sinne miteinschloss, bezog sich auf die Erhaltung der Gesundheit, die nach Auffassung der Schulreformer bisher zu sehr vernachlässigt worden sei. So beklagt etwa Johann Stuve in seiner Schrift *Über das Schulwesen* aus dem Jahr 1783:

»Es ist ausgemacht, dass der ganze Zustand des Geistes von dem des Körpers auf die mannigfachste Art bestimmt wird und abhängt, und dass alle unsere Empfindungen, Gedanken, Begierden und Bestrebungen aus körperlichen Ursachen geschwächt, unregelmäßig und zerrüttet werden können. Es ist ausgemacht, dass ein großer Teil des jetzigen Menscheneschlechts, insbesondere aus der Klasse, die vor anderen ihre Kinder den Wissenschaften widmet, sich in dem Zustande einer geschwächten und zerstörten Gesundheit befindet, und daher Körperschwäche und Krankheitskeime ihrer Kinder unfehlbares Erbteil sind.«<sup>217</sup>

Auffällig an diesem Zitat und bezeichnend für den Philanthropismus insgesamt ist die Hervorhebung der Abhängigkeit des Geistes vom Zustand

nach der Gottesverehrung angeschlagen wird, wenn an einem Tag der verflossenen Woche Senat oder Lehrer–Versammlung gewesen, die Billette gezählt und das Verhalten der Zöglinge untersucht und in diesem Buch kurz bemerkt ist. 50 Punkte geben einem Philanthropisten den Orden des Fleisches, der in einem Bande und einer silbernen Medaille besteht, welches er bei gewissen Feierlichkeiten tragen darf und welches macht, dass er bei gewissen Umständen und Vergnügungen, daran nicht alle teilnehmen können, als Beordeter einen Vorzug hat. Ein schwarzer Punkt wird erworben, wenn jemand zwölf schwarze Billette oder Striche bekommen hat, für zwölffmaliges Versehen. Doch ein Versehen mit sichtbar böser Absicht kann einige schwarze Bill. oder einen ganzen schwarzen Punkt zur Folge haben. (...) Benner/ Kemper 2000, S. 153 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>215</sup> Vgl. dazu die anschauliche Beschreibungen *Zum Dessauer Philanthropin* bei Basedow 1965, S. 215–223.

<sup>216</sup> So vor allem von Campe 1777, S. 271–278.

<sup>217</sup> Stuve 2002, S. 173.

des Körpers. Hieraus erklärt sich zugleich das besondere Interesse an der körperlichen Gesundheit der Jugend, die nach Meinung des Autors bereits stark beeinträchtigt sei und auf ein Fehlverhalten vor allem der gelehrteten »Klasse« hinweise. Diesem Mangel müsse innerhalb der Reformsschulen entschlossen begegnet und abgeholfen werden. Unklar war allerdings, welche Maßnahmen hierfür geeignet waren, da eine bürgerliche Leibeserziehung, die mit den sich verändernden politischen und wirtschaftlichen Bedingungen Schritt halten konnte, noch nicht vorlag.<sup>218</sup> Im Dessauer Philanthropinum beholf man sich deshalb zunächst damit, Elemente der Adelserziehung in den Schulplan aufzunehmen und die traditionellen Künste des Reitens, Voltigieren, Fechtens, Tanzens sowie des Exerzierens zu unterrichten. Dies entsprach durchaus der Absicht von Basedow, der in seiner Schulkonzeption noch stark von den »Vorstellungen der höheren Standeserziehung«<sup>219</sup> geleitet war. Da jedoch der Adel mit seinen verfeinerten Stil- und Umgangsformen immer mehr zum Gegenbild des aufstrebenden Bürgerstandes avancierte, dem man eigene Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata entgegenzusetzen versuchte, um sich von ihm abzugrenzen, erschienen die alten »Ritterübungen« schon bald nicht mehr zeitgemäß. Während das neue Philanthropinum in Dessau, von Basedow selbst als »erste große Normalschule der Menschheit«<sup>220</sup> gefeiert, sich längst dem bürgerlichen Leistungsethos verpflichtet sah, das über ein genau abgestimmtes Belohnungs- und Bestrafungssystem sich auf alle Mitglieder auswirkte, erschienen die »ritterlichen Künste« als wesentlicher Teil der Körpererziehung bereits weitgehend überholt. Nicht die künstlichen Formen der Selbstdarstellung des vollendeten Edelmannes als Repräsentant eines in sich abgeschlossenen Standes, sondern die nützlichen Eigenschaften des sich um das eigene wie um das gemeine Fortkommen sorgenden Staatsbürgers galt es zu fördern. Von Basedow selbst, der zuvor mehrere Jahre an einer Ritterakademie unterrichtet und eine Abhandlung über die *Fürstenerziehung*<sup>221</sup> verfasst hatte, war ein ausgefeiltes Konzept zur bürgerlichen Körpererziehung nicht zu erwarten. Dies besorgten schließlich andere »Menschenfreunde«, die zum Teil selbst in Dessau unterrichtet hatten und, nachdem sie sich mit Basedow überworfen hatten, ein weiteres Philanthropinum in Schnepfenthal begründeten.

<sup>218</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 186.

<sup>219</sup> Vgl. dazu Bennett 1971, S. 60. Dort findet sich auch der Hinweis auf die Dessauer Schulchronik aus dem Jahr 1777, wonach »auch die sogenannten Ritterübungen bei uns nunmehr völlig eingerichtet sind«. Zum Dessauer »Pentathlon« (Laufen, Springen, Klettern, Balancieren, Tragen) als weitere »Leibesübung« vgl. ebda., S. 71.

<sup>220</sup> Basedow 1777, S. 82.

<sup>221</sup> Vgl. Basedow 1771.

Die Gründung der philanthropischen Erziehungsanstalt in Schnepfenthal am Rande des Thüringer Waldes im Jahr 1784 war das Werk einer politischen und geistigen Führungsschicht, die sich den sozial und ökonomisch orientierten Geheimbünden der Freimaurer und des Concordienordens verpflichtet sah. Christian Gotthilf Salzmann, der dem Geheimbundwesen selbst nahestand und das Schnepfenthaler Schulprojekt eng mit der Ordensarbeit der Freimaurerloge in Gotha verknüpfte, bevorzugte eine Erziehung »elitärer Staatsbeamter und nützlicher Bürger. Damit bekam die Erziehungsanstalt Schnepfenthal eine Doppelfunktion und entsprach sowohl den Interessen der politisch Mächtigen als auch der wirtschaftlich Starken«<sup>222</sup>. Besonderen Wert legte man auf die Förderung der Gesundheit sowie die Ausbildung der Körper der künftigen Herren und Meister. Zu diesem Zweck wurden zunächst einige Elemente der »ritterlichen Künste«, vor allem das Exerzieren, auch in Schnepfenthal fortgeführt. Zu den Vorzügen der »militärischen Übungen« bemerkte Johann Christoph Friedrich Gutsmuths in seiner 1793 erstmals veröffentlichten programmatischen Schrift *Gymnastik für die Jugend*, sie böten ein »Muster an Subordination, von äußerst bewundernswürdiger, schneller, pünktlicher Vollbringung gegebener Befehle«<sup>223</sup>. Ihre Nützlichkeit auch für den Alltag stehe außer Frage, da sie eine »Verbesserung des äußeren Anstandes«<sup>224</sup> bewirkten. Darüber hinaus könne man »die jungen Leute nicht früh genug an Beschwerden gewöhnen (...), um sie Geduld zu lehren, und für die Zukunft abzuhärten«<sup>225</sup>. Die durch strenge Kommandos gesteuerten, straff und exakt auszuführenden Ordnungsübungen dienten vor allem der Herstellung disziplinierter Körper sowie der Vermittlung soldatischer Tugenden zum Wohle des Staates. Von einer freien Bürgergesinnung, die das Gemeinwohl eher durch »individuelle Kraftentfaltung« und »nützliche Übungen«<sup>226</sup> als durch »Subordination« zu befördern versuchte, waren die militärischen Exerzitien immer noch weit entfernt.

Die »militärischen Übungen« galten zwar als geeignete »Vorübungen des wahren männlichen Lebens«<sup>227</sup>; sie waren jedoch den »adlichen Übungen« noch zu nah, um einen eigenen Erziehungsbeitrag für die angestrebte berufliche Brauchbarkeit und bürgerliche Lebensnähe leisten zu können. Aus diesem Grund besann man sich zunächst auf die so

<sup>222</sup> Schaub 2005, S. 13.

<sup>223</sup> Gutsmuths 1893, S. 182.

<sup>224</sup> Ebda. (im Original hervorgehoben).

<sup>225</sup> Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>226</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 142.

<sup>227</sup> So Villaume unter Bezugnahme auf Basedow, der »täglich vier Stunden« für »Arbeiten und Übungen« verwenden wollte, um die Knaben für spätere Aufgaben zu wappnen. Vgl. Villaume 1969, S. 94.

genannten »volkstümlichen Übungen«<sup>228</sup>, die vor allem Alltagsbewegungen umfassten und ergänzt wurden durch erst zu erlernende Praktiken etwa des Schwimmens, Eislaufens, Ringens oder Voltigierens, deren Ausübung bereits eine gewisse Geschicklichkeit voraussetzte. Der Nutzen dieser Übungen wurde teilweise sehr lebenspraktisch gedeutet. Neben der Stärkung der Gesundheit sowie der Schulung der Sinne, dienten die »Übungen des künftigen Mannes« durchaus naheliegenden Zwecken. So zitiert Villaume eine Passage aus Basedows *Elementarwerk*, in der dieser für Knaben im Alter von zehn bis sechzehn Jahren vorschlägt:

»Er (der Knabe; F.B.) muss die Bewegungen, worin die Geschicklichkeit uns und Andere zuweilen aus Gefahr rettet, von einem erfahrenen und vorsichtigen Manne ordentlich lernen. Das Bergklettern, sich am Seile herunterlassen (werden Eltern diese und einige andere Übungen gern sehen?) Würfen und fallenden Körpern ausweichen (hierzu gibt das Beispiel Gelegenheit.) Über schwaches Eis gehen; auf schmalen Balken gehen; schwimmen, rudern, steuern, segeln, die Sicherheit eines beladenen Fahrzeugs beurteilen; Andere aus dem Wasser retten, reiten, selbst fahren, die Ladung eines Wagens beurteilen, schießen, sich wehren – auch gegen Hunde – mit Stöcken, Degen und Säbeln. Die Jagd und Fischerei wird bei diesen Umständen nicht vergessen.«<sup>229</sup>

Auffällig ist der utilitäre Bezug der hier genannten Praktiken. Es bedurfte einer sorgfältigen Unterweisung schon in jungen Jahren, damit man später, im Berufsalltag wie im bürgerlichen Leben, »seinen Mann stehen« konnte. Wer rechtzeitig gelernt hatte, einem fallenden Gegenstand auszuweichen, für den verminderten sich die Gefahren in der Arbeitswelt; und wer in die Grundkenntnisse des Fechtens eingeweiht worden war, der musste sich später nicht vor bissigen Hunden oder feindseligen Menschen fürchten. Die »volkstümlichen Übungen« boten somit den Vorteil, dass sie dem Volke abgeschaut waren und ihre lebenspraktische Bedeutung außer Frage stand. Wurden sie ergänzt durch weitere nützliche Praktiken, etwa des Segelns, Schwimmens oder Jagens, so stand zu hoffen, dass der »künftige Mann« sich nicht nur selbst erhalten konnte, sondern einen Nutzen auch zum Wohle des Staates erbringen würde. Da nicht genau absehbar war, welche besonderen Fertigkeiten hierfür vonnöten waren, hielt man sich zunächst an jene Praktiken, die allgemein nützlich erschienen und durch regelmäßiges Üben zu erlernen waren.

<sup>228</sup> Vgl. dazu Gelbach 1980, S. 182. Eichberg spricht in diesem Zusammenhang von »künstlichen Übungen (...), die teils nach griechischem Vorbild, teils aus volkstümlichen Quellen, teils durch rationale Neukonstruktion entwickelt und zusammengestellt wurden«. Eichberg 1990, S. 140. Siehe dazu auch die entsprechende Unterscheidung bei Villaume in Anm. 193 weiter oben.

<sup>229</sup> Vgl. Basedow 1785, S. 64, hier zitiert nach Villaume 1969, S. 94 (bei Villaume teilweise hervorgehoben).

Dieses Übungsprogramm reichte jedoch schon bald nicht mehr aus. Auch wenn die volkstümlichen Praktiken sich als übertragbar und vielfältig anwendbar erwiesen, bestand ein Anspruch der Aufklärungspädagogik darin, Überlieferungen nicht einfach zu übernehmen, sondern vielmehr anzuzweifeln, um sie auf eine möglichst »rationale Grundlage« stellen zu können. Es lohnt sich in diesem Zusammenhang, an die vier Regeln zu erinnern, die René Descartes bereits 1637 im zweiten Teil des *Discours de la méthode* zur Richtschnur des klaren und vorurteilsfreien Denkens erhoben hat, um zu verstehen, wie der Philanthropismus im Rahmen seiner Neukonzeption der Körpererziehung sich zusehends von den ritterlichen, militärischen und volkstümlichen Übungen entfernte, um stattdessen eine möglichst rational begründete *Encyklopädie der Leibesübungen* – so der bezeichnende Titel des dreibändigen Werks von Vieth – vorlegen zu können. Für die Überprüfung und Überwindung falscher Dogmen und Gewohnheiten gibt Descartes programmatisch vor, sich an die folgenden vier Regeln zu halten:

»Die erste besagte, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidertermaßen erkenne, dass sie wahr ist: d. h. Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte, dass ich keinen Anlass hätte, daran zu zweifeln.«<sup>230</sup>

Aufklärung als Kritik – mit dieser ersten Regel wird zugleich das Bemühen der Aufklärungsphilosophie zum Ausdruck gebracht, vermeintlich »wahre« Erkenntnisse nicht einfach zu übernehmen, sondern nur als begründete gelten zu lassen. Grundlage hierfür war bei Descartes – ebenso wie einhundertfünfzig Jahre später bei Kant – die reine Mathematik (*mathesis universalis*) seiner Zeit. Dem Aufklärungsanspruch entsprechend, bezog sich das kritische beziehungsweise antidogmatische Anliegen auf all jene Gegenstände und Bereiche, die nicht vollkommen durchsichtig beziehungsweise logisch-evident waren.

»Die zweite, jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie es nötig ist, um es leichter zu lösen.«<sup>231</sup>

Aufklärung als Elementaranalyse – mit dieser Regel folgt Descartes der Annahme des neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens, wonach die Strukturen des Seins den begrifflichen Ordnungsschemata entsprechen. Folgt man dieser – freilich naturwissenschaftlich verengten – Sichtweise, so erweist sich die Zergliederung der Erkenntnisgegenstände als logische Konsequenz des rational-analytischen Denkens.

»Die dritte, in der gehörigen Ordnung zu denken, d. h. mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so

<sup>230</sup> Descartes 1978, S. 15.

<sup>231</sup> Ebda.

nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetzten aufzusteigen, ja selbst in Dinge Ordnung zu bringen, die natürlicherweise nicht aufeinander folgen.«<sup>232</sup>

Aufklärung als Ordnungszusammenhang – hier wird unterstellt, dass die Begriffsbildung vom Einfachen zum Komplexen fortschreite. Die Erkenntnis müsse folglich bei den einfachen »Dingen« anfangen, um sie in einen gedanklich erst herzustellenden Zusammenhang bringen zu können. Erst dadurch, so der Anspruch, ließen sich auch jene Elemente aufeinander beziehen, die »natürlicherweise« ohne Zusammenhang erscheinen.

»Die letzte, überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten aufzustellen, dass ich versichert wäre, nichts zu vergessen.«<sup>233</sup>

Aufklärung als vollständige Systematik – mit der letzten Regel wird der Gedanke des erst noch herzustellenden Ordnungszusammenhangs gleichsam vollendet, indem möglichst alles erfasst werden soll, was aufgezählt, dargestellt und in eine gedankliche Ordnung gebracht werden kann. Hierbei sei möglichst »nichts zu vergessen«, denn bei Descartes kennt das logisch–systematische Denken noch keine Grenzen, die erst später, vor allem bei Kant, darin sich zeigen, dass die zu erkennenden Gegenstände in den Begriffen ihrer Erkenntnis nicht vollständig aufgehen. Doch nicht dieser Gedanke soll hier verfolgt werden, und ebenso wenig geht es hier darum, die cartesianischen Regeln zu kritisieren. Vielmehr soll der kleine Rückgriff auf die philosophische Theoriebildung neuzeitlicher Wissenschaft dazu verhelfen, den im Philanthropismus ebenso deutlich ausgeprägten Anspruch einer wissenschaftlich fundierten Körpererziehung nachvollziehen zu können. Hierbei wird sich zeigen, dass die schon bei Descartes herausgestellten methodischen Grundsätze und Erkenntnisregeln – Kritik, Elementaranalyse, Ordnungsdenken und Systempostulat – im Konzept einer wissenschaftlich begründeten Körpererziehung konkret zur Anwendung gebracht wurden.

An anderer Stelle wurde bereits ausgeführt, dass im Sinne von Descartes die klassischen Regeln des logisch–mathematischen Denkens auf alles anwendbar sein sollen, »was verglichen, verknüpft, geschieden und gezählt werden kann«, da nach Ansicht des Autors »die Arithmetik von derselben Ordnung bestimmt wird wie etwa die Physik, Astronomie oder Biologie – und selbst die Ethik«.<sup>234</sup> Hier gilt es nunmehr exemplarisch aufzuzeigen, wie der cartesianische Geist der Naturbeherrschung bis in die philanthropische Körpererziehung hinein sich auswirkt, sofern – nach philanthropischer Diktion – auch der Leib, samt seiner

<sup>232</sup> Ebda.

<sup>233</sup> Ebda., S. 16.

<sup>234</sup> Vgl. Bockrath 2005, S. 35.

Wahrnehmungen und Empfindungen, als nach mechanischen Gesetzen zu bestimmender Funktionszusammenhang begriffen wurde. Selbst wenn in der philanthropischen Lehre vom Körper und den Möglichkeiten seiner Erziehung direkte Bezugnahmen auf Descartes fehlen, lässt sich gleichwohl zeigen, dass die cartesianische Forderung der klaren und deutlichen Erkenntnis (*clara et distincta perceptio*), die den »Primat des Allgemeinen, des Geistes, über das Besondere, Natur, die Gesamtheit der materiellen Dinge«<sup>235</sup> für sich in Anspruch nimmt, auch für das Körperkonzept der Aufklärungspädagogik leitend war.

(a) Nimmt man also die cartesianischen Regeln zum Ausgangspunkt, die den Geist der neuzeitlichen Wissenschaft methodisch zu bestimmen versuchen, so bezieht sich das Moment der Kritik auf den eigentlichen Aufklärungsanspruch, wonach überlieferte und dogmatische Grundsätze durch klare und deutliche Erkenntnisse abzulösen seien. Während Descartes diese Forderung noch subjektiv begründet, indem er »den festen und unabänderlichen Entschluss«<sup>236</sup> fasst, die logisch–mathematischen Regeln des objektiven Denkens konsequent zu befolgen, beschäftigen sich die philanthropischen Aufklärer bereits mit der Anwendung des »vorurteilsfreien Wissens«, indem sie »unter Leibesübungen alle Bewegungen und Kraftanwendungen des menschlichen Körpers verstehen, insofern sie die Vervollkommnung desselben zum Zweck haben«<sup>237</sup>. Nach diesem Verständnis geht es nicht nur darum, die »waren Kenntnisse« über den menschlichen Körper zu erweitern, indem seine mechanische Funktionsweise ergründet wird, sondern das »gesetzmäßige Wissen« dient zugleich dem übergeordneten Ziel seiner »Verbesserung« beziehungsweise »Vervollkommnung«<sup>238</sup>. Die Anwendung mathematischer Kenntnisse

<sup>235</sup> König 1989, S. 51. Über den Zusammenhang zwischen der »Theorie der Körpermachine bei Descartes« und der »Disziplinierung des Körpers in den Leibesübungen der Philanthropen« vgl. ebda., S. 47–104 (Kap. II und Kap. III). Erwähnenswert ist, dass Vieth an einer Stelle in seinem Lehrbuch der Physik direkt auf Descartes zu sprechen kommt, indem er ihn zwar als verdienstvollen Mathematiker und Philosophen charakterisiert, der jedoch »sehr freigiebig mit Hypothesen« umgehe und »zuweilen als eigene Entdeckung« vorgebe, »was andere gefunden haben«. Vieth 1823, S. 25. Wie dieses Beispiel zeigt, gibt es mitunter Gemeinsamkeiten der Denkungsart, die den Autoren selbst jedoch so unwichtig erscheinen, dass sie unerwähnt bleiben. Dies gilt vor allem für das gemeinsame Bemühen des Rationalismus wie des Philanthropismus, die Ordnung der Dinge vom Geiste aus methodisch konsequent durchzuführen, anstatt sich von den Dingen anmuten zu lassen und sich ihnen rezeptiv anzunähern.

<sup>236</sup> Descartes 1978, S. 15.

<sup>237</sup> So etwa Vieth 1970, S. 9.

<sup>238</sup> Gemäß dieser Zielsetzung ist auch bei der Erziehung der Zöglinge »nichts dem Zufall (zu; F.B.) überlassen«. Villaume 1969, S. 95.

zur Veränderung des Körpers weist über die cartesianische Selbstvergewisserung des Geistes bereits hinaus, sofern für ihre Umsetzung pragmatischer Scharfsinn ebenso vonnöten ist wie technischer Erfindungsgeist. Während der Physiker die mechanischen Gesetzmäßigkeiten des Körpers entschlüsselt, um »alle Bewegungen und Kraftanwendungen« erfassen zu können, sorgt der Pädagoge für die Nutzung dieser Kenntnisse mittels eigens hierfür entwickelter Übungen und Gerätschaften. Somit erfolgt die »Bildung des Körpers« nicht zur Bestätigung der ihr zugrunde gelegten mathematischen Begriffe und Gesetze, sondern »damit der Mensch seinen Körper und die einzelnen Gliedmaßen desselben zu allen Geschäften seines Berufes zweckmäßig brauchen«<sup>239</sup> kann. Der philanthropische Körperbildner tritt hier bereits als Ingenieur in Erscheinung, der die »klare und deutliche Erkenntnis« vor allem praktisch und technisch nutzt, um »die Kräfte soweit (zu; F.B.) bringen, als es möglich ist«<sup>240</sup>. Dies gilt nicht nur für jene Menschenfreunde, wie Gerhard Ulrich Anton Vieth, der seine *Enzyklopädie der Leibesübungen* gleichermaßen als Physiker und Körpererzieher konzipieren konnte, sondern ebenso für jene Fachvertreter – vor allem am Schneppenthaler Institut –, die ihre Überlegungen und Übungen zur körperlichen Schulung in ähnlicher Weise am »grünen Tisch« entwickelten. Zu Fachmännern auf diesem Gebiet wurden sie buchstäblich bereits dadurch, dass sie die Regel der Elementaranalyse befolgten und ihre praktische Anwendung sicherstellten.

(b) Während Descartes noch davon spricht, »jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie es nötig ist, um es leichter zu lösen«<sup>241</sup>, beziehen die Philanthropen diese Regel bereits auf *jeden Gegenstand*, den sie zu erkennen und zu verbessern suchen. Schon Goethe hat in seiner Art auf die Schwierigkeiten der Elementaranalyse hingewiesen, indem die Belehrung des Schülers durch den als Faust verkleideten Mephisto in dem spöttischen Ratschlag gipfelt: »Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,/ Sucht erst den Geist heraus zu treiben,/ Dann hat er die Teile in seiner Hand,/ Fehlt leider! nur das geistige Band.«<sup>242</sup> Nach den Worten des Dichters ist zu bezweifeln, dass das Elementare und Einfache dem Gegenstand selber gerecht wird, da dem klar und distinkt Erkannten gerade das abgeht, worauf die Erfahrung zielt. Den isolierten Teilen fehlt der lebendige Bezug zum Ganzen und zurück bleiben die herausgelösten Einzelemente, die sich nicht wiederum gedanklich zusammenführen lassen, um den Gegenstand als Ganzen wiederherzustellen. Das fehlende »geistige Band«, von dem der Dichter spricht, verweist gerade darauf, dass die »Teile«

<sup>239</sup> Ebda., S. 36.

<sup>240</sup> Vgl. ebda., S. 102.

<sup>241</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 231 (Hervorhebung F.B.).

<sup>242</sup> Goethe 1989, S. 81.

in einem dynamischen Verhältnis zueinander stehen, welches weder nur mit Blick auf die einzelnen Elemente noch allein im Begriff des komplexen Ganzen angemessen erfasst werden kann. Die elementare Ordnung der Dinge bleibt folglich schematisch und erfahrungslos, wenn sie mit den Dingen selber gleichsetzt und verwechselt wird: »Encheiresin naturae nennt's die Chemie!/ Spottet ihrer selbst, und weiß nicht wie.«<sup>243</sup>

Den Philanthropen blieben Einwände dieser Art fremd. Im Rahmen ihrer Umgestaltung der Körpererziehung verfolgten sie vielmehr das Konzept der Entwicklung »abstrakter Elementarübungen«<sup>244</sup>, die nach möglichst rationalen – klaren und distinkten – Formvorgaben geplant und ausgestaltet wurden. Grundlage hierfür war das naturwissenschaftliche Wissen jener Zeit, das zunächst auf den Körper selbst angewendet wurde, um hierauf aufbauend passende Elementarübungen entwickeln zu können, die in besonderen Übungsanordnungen praktisch ausgeführt werden konnten.

Das medizinische Wissen über den menschlichen Körper war bis weit in die Neuzeit hinein noch durch naturphilosophische Überlegungen geprägt. So ging man etwa noch im 16. Jahrhundert davon aus, dass die Sinne nach ihrer geistigen und körperlichen Seite hin unterschieden werden könnten, da sie entweder durch ihre Organe (Hören, Sehen) oder durch ihre Objekte (Geschmack, Geruch, Tasten) bestimmt seien. Dies änderte sich erst mit der Vorstellung vom Menschen als Maschine, wonach auch den spirituellen Sinnesorganen eine rein körperliche beziehungsweise mechanische Funktion zuerkannt wurde.<sup>245</sup> Selbst wenn der Aufbau des menschlichen Körpers aufgrund anatomischer Studien in seinen Grundzügen bereits weitgehend bekannt war<sup>246</sup> und Sektionen an Menschen und Tieren zum Pflichtprogramm an den medizinischen Fakultäten der Universitäten gehörten, wurde dieses Wissen ausschließlich zu Heilungszwecken eingesetzt. Einige Philanthropen bedienten sich der anatomischen

<sup>243</sup> Ebda. Obwohl das Periodensystem der Elemente erst 1869 entwickelt wurde, wird der abstrakte Modellcharakter kategorialer Aufteilungen hier von Goethe bereits ahnungsvoll kommentiert. Die natürlichen Kräfte, die den einzelnen Bestandteilen einer chemischen Substanz ebenso wie dieser selbst zugrunde liegen sollen (*encheiresin naturae*), bleiben trotz Elementaranalyse unerkannt.

<sup>244</sup> Vgl. Eichberg 1990, S. 140.

<sup>245</sup> Descartes führte den lebenden Organismus des Menschen auf dessen Mechanik zurück und wurde dadurch zum Begründer der so genannten *Iatrophysik*, die für die Entwicklung körperlicher Maschinenmodelle und Menschenautomaten bedeutsam war. Vgl. dazu Descartes 1969.

<sup>246</sup> Bereits im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hatte der griechische Arzt Galenos von Pergamon den Sehnerv und dessen Verbindung zum Sehzentrum im Gehirn entdeckt. Gleichwohl verlor der Sehsinn seine spirituelle Bedeutung erst im 17. Jahrhundert, nachdem Descartes die heute noch gültige Theorie des Netzhautbildes entwickelt hat. Vgl. dazu Jütte 2000, S. 14.

Kenntnisse über den menschlichen Körper – nicht jedoch, um die Menschen zu heilen, sondern um auf der Grundlage »gesicherten Wissens«, alle Möglichkeiten der menschlichen Vervollkommnung nutzen zu können. Hierfür war es wichtig, nichts auszulassen, was diesem Zweck dienen konnte. Da die neuzeitliche Medizin als Wissenschaft sich von ihren naturphilosophischen Spekulationen immer mehr ablöste, erschien sie in besonderer Weise geeignet, als sicheres Fundament der philanthropischen Leibeserziehung zu dienen. Ganz im Sinne der Elementaranalyse wurde der körperliche Organismus daher zunächst in seine Bestandteile zerlegt.

Johann Christoph Friedrich Gutsmuths teilt die Wirkungen der Gymnastik auf den Körper zunächst in vier Kategorien ein, um sich hieran anschließend mit den physiologischen Voraussetzungen und Veränderungen zu beschäftigen. Zu den »uranfänglichen Wirkungen« der Gymnastik auf den Körper führt der Autor aus:

»1. Sie setzt die Muskeln und den ganzen Körper in Bewegung. 2. Sie roboriert die Haut. 3. Sie richtet die Muskeln und Glieder zu gewissen Bewegungen ab, gibt ihnen Fertigkeit. 4. Sie übt die Sinne.«<sup>247</sup>

Um diese erwünschten Wirkungen auf den Körper in möglichst vollem Umfang erfassen zu können, bedurfte es einer genauen Kenntnis seiner anatomischen Voraussetzungen. Dieser Forderung wird Gutsmuths freilich nur ansatzweise gerecht, indem er zunächst rein klassifizierend vermerkt, der menschliche Körper habe »249 Knochen und über 450 Muskeln, wovon bei weitem der größte Teil in Bewegung versetzt werden kann«<sup>248</sup>. Zwar äußert sich der Autor auch über einzelne positive Auswirkungen von Bewegungen auf den menschlichen Organismus – wie die Stärkung der Muskeln oder die Anregung des Blutumlaufs –, jedoch bleiben medizinische Kenntnisse in diesem Zusammenhang eher zweitrangig für das Verständnis der analysierten Wirkmechanismen. Das medizinische Wissen dient bei Gutsmuths vor allem als allgemeine Rechtfertigungslehre menschlicher Lebenskraft. Dementsprechend begnügt sich die methodische Untersuchung der körperlichen Voraussetzungen bei diesem Autor damit, die grundsätzliche Bedeutung der Gymnastik für den »lebendigen Organismus« herauszustellen:

»Es ist ein scharfsinniger Gedanke, alle Bestrebungen unserer tierischen Maschine auf einen Punkt, einen Zweck, nämlich auf die Reproduktion der unergründlichen Materie hinzuleiten, die, gleich dem elektrischen Feuer, durch die Nerven strömt, alles aus dem toten in einen lebendigen Organismus umschafft, und die das Band ist, wodurch die Geisterwelt mit den physischen Massen in Verbindung gesetzt wird.«<sup>249</sup>

<sup>247</sup> Guthsmuts 1804, S. 86 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>248</sup> Ebda., S. 97.

<sup>249</sup> Ebda., S. 93. Vgl. ähnlich das Kapitel »Des Menschen Leib, Leben und Seele« im *Elementarwerk* von Basedow 1785, S. 151–166.

Fast scheint es, als hätte Goethe diese Passage zur Vorlage der zuvor zitierten Passage seiner Faustdichtung genommen. Doch wo der Dichter mithilfe der Figur des Mephisto spottet und parodiert, verklärt der Philanthrop das »Band«, mit dem die lebendige »Geisterwelt« mit den »physischen Massen« sich verbinde. Der Aufklärungspädagoge tritt bei der Grundlegung seiner Erziehungsabsichten hier noch als Metaphysiker in Erscheinung, wenngleich – wie noch gezeigt wird – die Systematik seiner Leibesübungen bereits durchaus dem strengen Ordnungsprinzip der Elementaranalyse entspricht.

Sehr viel genauer und kenntnisreicher analysiert demgegenüber Vieth die funktionalen Mechanismen der »körperlichen Maschine«<sup>250</sup>. Im zweiten Teil seiner *Enzyklopädie der Leibesübungen* beschäftigt sich der Autor ausführlich mit dem Bau des Körpers und den Bewegungsmöglichkeiten seiner Glieder. Neben anatomischen Kenntnissen kommen hierbei auch mechanische Gesetze zur Anwendung, da die Bewegungen ermöglichenden Kräfte diesen »Zweig der angewandten Mathematik«<sup>251</sup> betreffen und sich entsprechend berechnen lassen. Beurteilt wird der »Bau der Maschine nach statischen Grundsätzen«<sup>252</sup>, wobei die einzelnen Glieder des Körpers nach »dem System der Zergliederungskunst« – wie Vieth vielsagend formuliert – »durchmustert«<sup>253</sup> werden. Ganz im Sinne dieser schematischen Zugangsweise wird der menschliche Körper zunächst in die drei Bausteine Kopf, Rumpf und Gliedmaßen aufgeteilt. Diese wiederum werden in weitere Einzelteile zerlegt, das heißt etwa für die Gliedmaßen, in die unteren (Oberschenkel, Unterschenkel und Fuß) und oberen (Oberarm, Unterarm, Hand) Bestandteile. Nach dieser Unterscheidung folgt eine genauere Betrachtung der so unterschiedenen Körperteile, das heißt etwa für den Oberarm, die Untersuchung seiner Bewegungsmöglichkeiten (aufwärts, niederwärts, vorwärts, rückwärts, einwärts, auswärts). So gilt beispielsweise für die Vorwärtsbewegung des Oberarms, dass diese »durch den großen Brustmuskel (m. pectoralis major) und durch die vorderen Fasern des Deltoides«<sup>254</sup> hervorgerufen wird. Zudem klärt Vieth im Allgemeinen und Besondern darüber auf, wie die beschriebenen Körperteile (Knochen, Muskeln, Sehnen) mechanisch zusammenwirken, wenn etwa eine Last gehalten oder angehoben wird:

<sup>250</sup> »Ein Geist, insofern er mit dem Körper verbunden ist, heißt Seele. Durch den Körper ist der Geist mit den Außendingen in Verbindung gesetzt. Der Mensch ist unter denen, die wir kennen, das vollkommenste aus Geist und Körper bestehende Wesen. Der Geist oder die Seele ist das eigentliche Ich, der Körper ist Wohnung und Maschine für den Geist.« Vieth 1823, S. 2–3 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>251</sup> Vieth 1970, S. 29.

<sup>252</sup> Ebda., S. 30.

<sup>253</sup> Ebda., S. 32.

<sup>254</sup> Ebda., S. 41.

»An diesen Knochen, welche sich selbst nicht bewegen können, sondern nur die Hebel in der Maschine abgeben, sind viele Muskeln angebracht, in denen die bewegende Kraft ihren Sitz hat. Die Muskeln bestehen aus einer großen Menge feiner, dicht zusammen liegender und durch das Zellgewebe in Bündel abgesonderter Fasern. Die Enden eines Muskels gehen in eine Sehne aus, die aus dicht zusammengedrängten Fasern besteht, und wodurch der Muskel an den Knochen befestigt ist. Diese Sehnen stellen also gleichsam die Strecke vor, womit die Hebel gezogen werden.«<sup>255</sup>

Auf der Grundlage dieser anatomischen Voraussetzungen lassen sich die statischen Verhältnisse genau berechnen, wenn eine Last bewegt wird. Man bestimmt die Richtung, nach welcher die Muskeln ziehen und setzt sie ins Verhältnis zum jeweiligen Gelenk beziehungsweise Ruhepunkt des Hebels, an dem die Knochen befestigt sind: »Die Entfernung der Kraft vom Ruhepunkte ist aber die senkrechte Linie vom Ruhepunkte auf die Richtung der Kraft, welche folglich bei den menschlichen Gliedmaßen wegen der schiefen Lage der Muskeln meistenteils sehr gering ist.«<sup>256</sup> Auf diese Weise erhält man ein mathematisch exakt zu berechnendes Modell mechanischer Körper-Kraftverhältnisse, das auf unterschiedliche Beispiele übertragen werden kann. In diesem Zusammenhang gilt, dass je genauer die anatomischen Voraussetzungen geklärt sind, desto besser lassen sich auch die mechanischen Gesetzmäßigkeiten anwenden. Dieser Gedanke ist bei Vieth leitend nicht nur für die Frage nach den »Bewegungen, deren die Glieder des menschlichen Körpers fähig sind«<sup>257</sup>, sondern ebenso für die Ausarbeitung entsprechender Übungen zur »Vervollkommnung desselben«<sup>258</sup>.

Trotz aller Genauigkeit und Gesetzmäßigkeit der – bei diesem Autor exemplarisch durchführten – Elementaranalyse, verweist Vieth selber auf eine Schwachstelle seines mechanischen Modells. So geeignet es ist, Lage- und Kräfteverhältnisse nach statischen Gesichtspunkten zu bestimmen, so wenig gibt es Auskunft darüber, wodurch die Kräfte, die Bewegungen erst auslösen beziehungsweise ermöglichen, gekennzeichnet sind. Wo Gutsmuths noch das »Band« zu erkennen meint, mit dem »die Geisterwelt mit den physischen Massen in Verbindung gesetzt wird«<sup>259</sup>, bekennt Vieth freimütig, hierüber zu wenig zu wissen: »Durch eine Kraft, welche wir noch nicht hinlänglich kennen, die aber, wie es scheint, vorzüglich den Nerven zuzuschreiben ist, und mit der Elektrizität einen Zusammenhang hat, werden die Muskelfasern zusammengezogen.«<sup>260</sup> Obgleich am

<sup>255</sup> Ebda., S. 29 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>256</sup> Ebda., S. 30.

<sup>257</sup> So die entsprechende Kapitelüberschrift ebda., S. 32.

<sup>258</sup> Vgl. ebda., S. 9.

<sup>259</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 249.

<sup>260</sup> Vieth 1970, S. 29.

Ende des 18. Jahrhunderts das physikalische Gesetz zur Beschreibung der Kraft zwischen zwei elektrischen Ladungen bereits bekannt war, zögert Vieth, dieses auch auf den menschlichen Körper anzuwenden und konzentriert sich stattdessen auf die beobachtbaren Wirkungen der mechanischen Kraftentfaltung: »Der ganze Muskel schwilkt dadurch auf, wird hart, und verkürzt sich. Die beiden Enden werden einander nähergebracht, und die Knochen, woran sie befestigt sind, werden bewegt.«<sup>261</sup> Anders als andere Aufklärungspädagogen spekuliert der Mathematiker und Physiker Vieth nicht über mögliche Verbindungen zwischen der »lebendigen Geisterwelt« und den »physischen Massen«, sondern beschäftigt sich stattdessen mit der Frage, wie das bereits Erkannte wirksam genutzt und praktisch angewendet werden kann.

Bei der Anwendung des biomechanischen Wissens über »unsere tierische Maschine«<sup>262</sup> stützten sich die philanthropischen Körpererzieher ebenfalls auf die klare und distinkte Vorgehensweise der Elementaranalyse. Auch im Hinblick auf die »Klasse der aktiven willkürlichen Bewegungen«, die laut Vieth »fast alle eigentlich sogenannten Leibesübungen in sich begreift«<sup>263</sup>, ging es zunächst darum, den gesamten Gegenstandsbereich auszumessen und aufzuteilen, bevor die Einzelübungen in ihrer jeweiligen Besonderheit näher in den Blick genommen wurden. Vieth grenzt daher als Erstes seinen Untersuchungsgegenstand von den passiven und unwillkürlichen Bewegungen ab, indem er für die aktiven willkürlichen Bewegungen hervorhebt:

»Diese Bewegungen können entweder so geschehen, dass dadurch Körper außer uns in Bewegung versetzt werden, wie das der Fall ist beim Werfen, Schlagen, Schieben, Ziehen und ähnlichen Verrichtungen; oder so, dass bloß unser eigener Körper bewegt wird, da denn die Bewegung entweder einzelne Teile, oder den ganzen Körper betrifft. Die Bewegung des ganzen Körpers kann aber wiederum entweder auf festem Boden vorgenommen, wie beim Gehen, Laufen, Kriechen, Hüpfen, Springen, Steigen, Klettern, u.s.w. oder im flüssigen Elemente beim Schwimmen und Tauchen. – In der Luft kann sich der Mensch bis jetzt nur durch Hilfe aerostatischer Maschinen erheben, wobei Bewegung des eigenen Körpers nicht eigentlich wesentlich ist. Würde einmal ein wirkliches Fliegen, durch Flügel, die durch Muskelkraft bewegt würden, erfunden, so würde dasselbe als eine neue Art von körperlichen Übungen, in dem System desselben einen wichtigen Platz einnehmen, wozu es aber bis jetzt noch keinen Anschein hat.«<sup>264</sup>

Der elementaranalytisch–systematische Anspruch erstreckte sich folglich auf alle körperlichen Bewegungen, selbst wenn diese, wie das Fliegen mit

<sup>261</sup> Ebda.

<sup>262</sup> Hier in Anlehnung an Basedow. Siehe dazu weiter oben Anm. 249.

<sup>263</sup> Vieth 1970, S. 11.

<sup>264</sup> Ebda., S. 11–12 (im Original teilweise hervorgehoben).

eigener Muskelkraft, zur damaligen Zeit noch gar nicht ausgeführt werden konnten. Um alle vorstellbaren Bewegungen systematisch erfassen zu können, war es nötig, auch noch nicht realisierbare Lokomotionen zu berücksichtigen. Dabei war es für Vieth unerheblich, dass induktive Schlüsse von gegebenen auf imaginierte Bewegungen problematisch sind. Wichtiger war vielmehr der Anspruch, die körperlichen Bewegungsmöglichkeiten vollumfänglich zu erfassen, um die »Klassifikation der Leibesübungen« nach systematischen Gesichtspunkten durchführen zu können. Die in diesem Zusammenhang vorgestellte Gliederung – Bewegung von äußeren Gegenständen, Bewegung des eigenen Körpers sowie einzelner Körperteile, Bewegung auf der Erde, im Wasser und in der Luft –, erinnert in ihrem Aufbau zumindest auf den ersten Blick an die begrifflichen Einteilungs- und Unterscheidungsversuche Platons am Beispiel der so genannten »Angelfischerei«<sup>265</sup>. Ähnlich wie dort besondere Begriffe durch Einordnung unter Oberbegriffe ihrem Wesen nach bestimmt werden, versammelt Vieth einzelne Bewegungen unter zusammenfassende Kategorien. Dabei gilt in beiden Fällen, dass begriffliche Mehrdeutigkeiten möglichst ausgeschlossen und damit beherrschbar gemacht werden sollen. Allerdings ist der entscheidende Unterschied zwischen der philosophischen und philanthropischen Begriffseinteilung darin zu sehen, dass die zu klassifizierenden Tätigkeiten bei Platon als bloße Anwendungsfälle des begrifflichen Denkens angesehen werden, während Vieth die begrifflichen Klassifikationen vornimmt, um die körperlichen Bewegungen vor allem praktisch erfassen und kontrollieren zu können.

Die umfangreichen Beschreibungen der »künstlich eingerichteten gymnastischen Übungen«<sup>266</sup> fallen ebenso systematisch wie schematisch aus. So analysiert Vieth beispielsweise das Springen, indem er zunächst auf die anatomische Bedeutung der »Außenstreckmuskeln des Unterschenkels und auf die Wadenmuskeln«<sup>267</sup> für Sprungbewegungen eingeht. Es folgt eine Einteilung unterschiedlicher Arten des Springens – »auf einem Beine oder auf beiden«, Sprünge »herunter, von unten hinauf, über eine horizontale Weite, über einen hohen Gegenstand«<sup>268</sup> –, bevor die hierbei zu beachtenden Ausführungstechniken näher beschrieben werden. So heißt es etwa bezüglich der »Gattung« des einbeinigen Springens:

»Die erste Art dieses Springens ist das Hüpfen auf einem Beine, wobei das andere Bein entweder frei ausgestreckt oder gebogen, oder auch mit einer Hand, es sei nun die an derselben, oder an der entgegengesetzten

<sup>265</sup> Zur Methode der systematischen Begriffseinteilung (*dihairesis*) bei Platon siehe weiter oben in Teil I, Anm. 70.

<sup>266</sup> Siehe zu dieser Kategorisierung der Leibesübungen bei Villaume weiter oben Anm. 193.

<sup>267</sup> Vieth 1970, S. 98.

<sup>268</sup> Vgl. ebda.

Seite, angefasst wird. Das Hüpfen auf einem Beine geschieht nun in die Höhe, in die Tiefe, oder auf horizontalem Boden, in jedem Fall entweder einfach oder fortgesetzt, z. B. auf einer horizontalen oder auch abhängigen Ebene durch einen Raum von hundert und mehreren Fuß, oder einen Zeitraum von fünf, zehn Minuten, u. s. w.; auch auf den Stufen einer Treppe hinauf oder herunter.«<sup>269</sup>

Die Liste der zergliedernden Bewegungsbeschreibungen und zusammenführenden Klassifikationen künstlich eingerichteter Übungen ließe sich nahezu beliebig verlängern. Der Duktus ist immer derselbe – gleich ob über »den Sprung« oder über das »Heben«, »Tragen«, »Ziehen«, »Schieben«, »Stoßen« und andere »Leibesübungen«<sup>270</sup> verhandelt wird. In allen aufgeführten Fällen geht es darum, die untersuchten Übungen in eine übersichtliche Ordnung zu bringen, nachdem zuvor die hierfür maßgeblichen Bestandteile des Körpers und ihre Bewegungsmöglichkeiten analysiert wurden. Selbst wenn das Lesen der entsprechenden Texte mühsam ist und die Zusammenstellungen der Übungen trivial erscheinen, sofern es sich um reine Klassifikationen handelt, deren Neuigkeitswert vergleichsweise gering ist, wäre es jedoch verkürzt, würde man den damit verbundenen Anspruch unterschätzen. Schließlich dienen alle begrifflichen Zergliederungen und Zusammensetzungen allein dem übergeordneten Zweck, den Körper als »Werkzeug der Seele«<sup>271</sup> zu verbessern, indem verschiedenartige Bewegungsqualitäten in eine möglichst eindeutige und messbare Ordnung überführt werden. Die wichtigste Anforderung an das hierfür entwickelte Ordnungssystem, das gleichermaßen analysierend wie kombinierend verfährt, besteht darin, möglichst einfach und übersichtlich zu sein, so dass alle Elemente und Verbindungen direkt erfasst werden können. Dieser Anspruch wird in den eintönigen Elementaranalysen von Vieth und Gutsmuths bereits weitgehend eingelöst. Dass es sich hierbei der Sache nach um »die Sprache des Rechnens« handelt, die ihren Gegenstand in ein »einziges Netz von Notwendigkeiten«<sup>272</sup> überführt, zeigt sich spätestens dort, wo durch direkte

269 Ebda., S. 99. Ganz ähnlich Gutsmuths, der etwa den »Sprung« als eine körperliche Bewegung hinsichtlich möglicher Richtungen (Weite, Tiefe, Weite und Tiefe) und Hilfsmittel (auf dem Balken, mit dem Stab) klassifiziert. Vgl. Gutsmuths 1804, S. 203–257. Zum »Sprung in die Höhe« stellt der Autor seinen Ausführungen voran: »Es sind vorzüglich die Muskeln der Füße, Waden und Schenkel, die den Sprung jeder Art bewirken. Alles, was fähig ist, diese Teile ohne weitere Kunst zu üben, ist Elementarübung.« Ebda., S. 203.

270 Gutsmuths spricht in diesem Zusammenhang sowohl von Leibesübungen als auch von »gymnastischen Übungen«. Vgl. dazu ebda., S. 258–267.

271 Villaume 1969, S. 37. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 182.

272 Foucault 1974, S. 97. Folgt man dem Autor, so veränderte sich das Denken etwa am Anfang des 17. Jahrhunderts, sofern nicht mehr Ähnlichkeiten miteinander verglichen wurden, sondern »Termini der Identität und des

Messungen schließlich auch ganze Zahlen und Dezimalbrüche in das Ordnungssystem einfließen.

Gemessen wurde vor allem dort, wo individuelle Leistungen präzise erfasst werden sollten. Anders als bei der »Gymnastik der Alten«<sup>273</sup> oder den ritterlichen Exerzitien, die noch ganz ohne Messungen auskamen, eigneten sich die künstlichen Übungen der Philanthropen in besonderer Weise, um neuartige Methoden der Leistungserfassung anzuwenden. Am fortschrittlichsten in dieser Hinsicht war Gutsmuths, der die Einzelleistungen seiner Schüler in übersichtlichen Tabellen penibel dokumentierte. Aufgelistet wurden nicht nur die Namen der Schüler, sondern auch die Anzahl der Umläufe in einem durch zwei Bäume begrenzen »Stadien«, die dabei zurückgelegten Strecken, die Dauer der einzelnen Läufe sowie die dabei erzielten Durchschnittsgeschwindigkeiten, angegeben im Verhältnis Fuß zu Sekunde.<sup>274</sup> Die Laufleistungen jedes einzelnen Zögling ließen sich auf diese Weise bis zu zwei Nachkommastellen errechnen, so dass ein rascher und genauer Überblick über alle Leistungsstände gegeben war. Auch wenn die Laufleistungen der Schüler noch nicht direkt miteinander ins Verhältnis gesetzt wurden, da in erster Linie das individuelle Vermögen erfasst werden sollte, gewann der Erzieher dennoch einen schnellen Überblick über den Leistungsstand seiner Zöglinge. Gutsmuths selbst äußerst sich in diesem Sinne, wenn er die Leistungen bei den »Schnepfenthaler Umläufen« mit den Laufleistungen »bei dem olympischen Dolichon« vergleicht, um herauszufinden, ob es beim antiken Wettbewerb eher »auf Dauer« oder »mehr auf Geschwindigkeit«<sup>275</sup> ankam. Angesichts der Leistungen seiner Zöglinge kommt er zu dem Schluss, dass beim antiken Langstreckenlauf – die hierbei zurückzulegenden zwanzig Stadien entsprachen nach heutigen Angaben ungefähr 3,8 Kilometer – die Schnelligkeit bereits entscheidend war, da »unsere Jugend bei stufenweiser Übung überall sehr leicht dasselbe leisten kann«<sup>276</sup>. Auch wenn es nicht darum ging, Bestleistungen zu ermitteln, zeigt dieses Beispiel bereits, dass die mit Uhr, Maß und Waage gemessenen und genauestens protokollierten Einzelleistungen nicht nur zur Motivierung der Zöglinge, sondern auch als Vergleichsmaßstab zur Bestimmung von

Unterschieds, des Maßes und der Ordnung« an Bedeutung gewannen. Vgl. ebda., S. 85.

<sup>273</sup> Siehe zu dieser Bezeichnung weiter oben Anm. 192.

<sup>274</sup> Vgl. Gutsmuths 1804, S. 198–199.

<sup>275</sup> Vgl. ebda., S. 199.

<sup>276</sup> Ebda. Da der Sieger der antiken Laufwettbewerbe als Erster ins Ziel kommen musste, ist der Verweis auf die Schnelligkeit eigentlich überflüssig. Gutsmuths ist jedoch daran gelegen, die nicht durch Messungen und Berechnungen ermittelten Leistungen der Griechen mit den Leistungen seiner Zöglinge ins Verhältnis zu setzen, um die künstlichen Übungen der philanthropischen Gymnastik mit der Tradition der antiken Spiele verbinden zu können.

Rangfolgen und Abständen verwendet werden konnten, die letztlich für den Wettkampfsport entscheidend wurden.

Die im Philanthropismus eingeführte exakte Erfassung und Dokumentation individueller Leistungsmaße kann als wichtige Station auf dem Weg zur sportlichen Leistungskonkurrenz angesehen werden. Allerdings waren in diesem Zusammenhang nicht allein technische Hilfsmittel bedeutsam, wie die Verwendung von Uhr, Maß und Waage, sondern wegweisend war die gesamte Elementarmethode des Zergliederns, Messens und Ordnens. Je genauer nämlich die jeweils gemessenen und errechneten Leistungswerte bestimmt wurden, desto aussagekräftiger erschienen auch ihre schematischen Auflistungen. Ausführliche Tabellen und Tableaus galten schon bald als getreues Abbild individuellen Könnens, das immer weniger in seiner jeweiligen Ausprägung in Augenschein genommen wurde. Die exakte Messung sowie Darstellung verobjektivierte schließlich auch die Aufmerksamkeit und verfestigte den Eindruck, die aufgelisteten Zahlen sprächen für sich und genügten sich selbst. Nicht die Art der Ausführung einer Bewegung, ihre Ähnlichkeit mit anderen Bewegungen oder die besonderen Umstände ihrer Hervorbringung, sondern ihre numerische Festlegung bestimmte in zunehmendem Maße auch ihre Bedeutung.<sup>277</sup> Der auf diese Weise festgestellte Sinnzusammenhang bildete zugleich die Voraussetzung dafür, dass die exakt erfassten Leistungen der Zöglinge ohne weitere Übersetzung miteinander verglichen werden konnten, da zwischen dem »Tableau der Zeichen« und dem »Bild der Dinge«<sup>278</sup> kein grundsätzlicher Unterschied mehr gesehen wurde. Alles was gemessen und berechnet werden konnte, ließ sich direkt aufeinander beziehen, ohne auf ein Unbestimmtes-Dritttes angewiesen zu sein. Auf diese Weise konnten auch unterschiedliche Elemente miteinander verglichen und in eine genaue Rangfolge gebracht werden.

(c) Mit der dritten Regel des rational-analytischen Denkens setzt Descartes voraus, dass die »Dinge« erst in »Ordnung zu bringen« seien, »die natürlicherweise nicht aufeinander folgen«<sup>279</sup>. Um also eine wissenschaftlich begründete Ordnung möglich zu machen wird unterstellt, dass die untersuchten Gegenstände selber in eine kontinuierliche Ordnung

<sup>277</sup> Foucault beschreibt den selbstbezüglichen Repräsentationszusammenhang quantifizierender Ordnungssysteme folgendermaßen: »Es gibt keinen den Zeichen äußerlichen oder voraufgehenden Sinn, keine implizite Präsenz eines vorher existierenden Diskurses, den man wiederherstellen müsste, um die autochthone Bedeutung der Dinge an den Tag zu bringen. Aber es gibt ebenso wenig einen konstituierenden Akt der Bedeutung oder der Genese innerhalb des Bewusstseins. Zwischen dem Zeichen und seinem Inhalt gibt es kein vermittelndes Element, keine Undurchsichtigkeit.« Foucault 1974, S. 101.

<sup>278</sup> Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgeheben).

<sup>279</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 232.

gebracht werden müssen, die »natürlicherweise« nicht bereits gegeben sei. Das einzuhaltende rationale Ordnungsprinzip solle daher möglichst »mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen«<sup>280</sup>. Das hier vorgeschlagene Verfahren, Schritt für Schritt vorzugehen, um die vermeintlich leichter zu durchschauenden Gegenstandsmomente zusammenführen und in ihrem lückenlosen Zusammenhang erkennen zu können, geht also davon aus, dass die zu erkennenden Gegenstände selber bruchlos stimmig und folglich logisch widerspruchsfrei bestimmbar seien.

Im Rahmen der philanthropischen Gymnastik wurde diese cartesianische Regel vor allem praktisch befolgt. Das künstlich hervorzubringende Ordnungsgefüge fand seinen übergreifenden Ausdruck schließlich in den subtilen Ausgestaltungen zeitlicher Routinen und räumlicher Anordnungen. Es wurde bereits an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass die philanthropischen »Musteranstalten der Erziehung« als Orte der Disziplin und Kontrolle aufzufassen sind, in denen jedem Zögling sein Platz und seine Funktion zugewiesen wurde. Darüber hinaus sollte aufgrund vollständig geregelter Tagesabläufe keine Zeit ungenutzt bleiben.<sup>281</sup> Gutsmuths selbst gibt in der ersten Ausgabe seiner *Gymnastik* eine tägliche »Übersicht der Zeitabteilung« als Beleg für die strenge Zeitökonomie. Gemäß dieser nach Lebensjahren gestaffelten Aufstellung verbleiben beispielsweise für einen siebenjährigen Schüler von den insgesamt fünfzehn Wachstunden pro Tag immerhin zehn Stunden für »körperliche Bildung«, eine Stunde für »wissenschaftliche Bildung« und vier Stunden für »Ruhe, Essen etc.«<sup>282</sup> Fünfzehnjährige Zöglinge, die mit zwei Stunden weniger Schlaf auskommen sollen, verwenden demnach neun Stunden für Studienzwecke und »nur noch« vier Stunden jeden Tag für praktische Betätigungen und körperliche Übungen.<sup>283</sup> Auch wenn es sich hierbei um eine idealtypische Tageseinteilung handelt, zeigt dieses Beispiel deutlich, wie durch eine vollständige Ausschöpfung zeitlicher Ressourcen die Kräfte der Zöglinge bestmöglich genutzt und gesteigert werden sollten. Es galt, aus jeder Stunde einen Vorteil zu ziehen – ganz im Gegensatz übrigens zu der laut Rousseau »wichtigsten und nützlichsten Regel jeder Erziehung«, wonach Zeitverlust zuletzt doch Zeitgewinn bedeute.<sup>284</sup> Die philanthropische Zeitökonomie orientierte sich im Un-

<sup>280</sup> Ebda.

<sup>281</sup> Zur laborähnlichen Anordnung der philanthropischen Anstalten als »abgeschlossene, heile Welt, die der Erzieher so arrangiert, dass sie dem Zögling als natürliche erscheint«, vgl. Glantschnig 1987, S. 122.

<sup>282</sup> Gutsmuths 1893, S. 248.

<sup>283</sup> Ebda. Zu den praktischen Betätigungen zählen beispielsweise auch handwerkliche Tätigkeiten. Vgl. ebda., S. 251–255.

<sup>284</sup> Vgl. Rousseau 1993, S. 72.

terschied hierzu bereits am kapitalistischen Modell der Arbeitsteilung sowie der Knappheit produzierter Güter, die im Sinne der bürgerlichen Arbeitsauffassung nur durch individuelle Leistungen erreichbar waren. Vor dem Hintergrund wachsender Konkurrenz erschien es daher sogar konsequent, auch die Leistungen der Schüler als nützliche Produktivkraft anzusehen und so exakt wie möglich aufeinander abzustimmen, indem das Verhältnis von Arbeit und Zeitaufwand von Anfang an in die Kalkulation laufender Aufwendungen und Erträge einbezogen wurde.<sup>285</sup>

Ähnlich wie die zeitlichen Abläufe im Kontext der »Musterschulen« rational kalkuliert wurden, um den späteren Erwerbsinteressen und Leistungserwartungen innerhalb der sich zusehends entwickelnden Ökonomie frühzeitig gerecht zu werden, diente auch die Verteilung der Zöglinge im schulischen Raum der Steigerung ihrer Brauchbarkeit und Vollkommenheit. Zu den »Methoden der analytischen Machtverteilung«<sup>286</sup> gehörte es, jeden Schüler möglichst einzeln sichtbar zu machen und damit ständig vergleichbar zu halten. So beklagt Ernst Christian Trapp in seinem *Versuch einer Pädagogik* noch im Jahr 1780, der Erzieher müsse sich beständig mit der Frage auseinandersetzen, wie er mit »einem Haufen Kinder, deren Anlagen, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Neigungen, Bestimmungen verschieden sind«, umgehen könne, wenn sie »in einer und derselben Stunde von dir erzogen werden sollen?«<sup>287</sup> Zur Ordnung des »Haufens« und zur besseren Übersicht waren daher schon in Dessau Sitzordnungen in den Klassen vorgesehen, die zwar nach Meriten-, Standes- und Reichtumstagen variierten, jedoch an eben diesen Tagen eine genaue Positionierung jedes Zöglings an einem bestimmten Platz vorsahen.<sup>288</sup> Die räumliche Verteilung war zugleich eine Voraussetzung

<sup>285</sup> Foucault sieht in der Abstimmung verschiedener Zeitabläufe des Elementarunterrichts eines der wirksamsten Mittel im »Lernapparat« Schule: »Die Zeit der einen muss sich so an die Zeit der anderen fügen, dass aus allen ein Höchstmaß an Kräften herausgezogen und zu einem optimalen Resultat kombiniert werden kann. (...) Es gibt keinen einzigen Augenblick des Lebens, aus dem nicht Kräfte herauszuholen sind, sofern man ihn zu differenzieren und mit anderen zu kombinieren weiß.« Foucault 1994, S. 213–214. Auch wenn Foucault sich in diesem Zusammenhang nicht direkt auf den Philanthropismus bezieht, lesen sich die Ausführungen zur »Herstellung gelehriger Körper« sowie zu den »Mitteln der guten Abrichtung« wie ein lusiger Kommentar zu den philanthropischen Musterschulen. Vgl. ebda., S. 173–292. Ausdrücklich, wenngleich nur kurSORisch, äußert sich der Autor zur »deutschen philanthropischen Bewegung« in Foucault 1977, S. 41–42.

<sup>286</sup> Foucault 1994, S. 256.

<sup>287</sup> Trapp 1780, S. 15.

<sup>288</sup> Vgl. dazu Basedow 1965, S. 215. In Schnepfenthal war es üblich, die Zöglinge durch beständige Beaufsichtigungen vor »körperlichen und sittlichen Gefährdungen« zu schützen und wohlgefällige Verhaltensweisen zu belohnen.

dafür, jeden Schüler im Unterricht und bei Überprüfungen als analysierbaren »Fall«<sup>289</sup> zu behandeln, da die individuellen Leistungen nunmehr fortlaufend und präzise zugeordnet werden konnten und nicht mehr im Durcheinander der ungeordneten Menge untergingen.

Auch die Planung und Einrichtung der Übungsplätze orientierte sich am »Prinzip der elementaren Lokalisierung oder der Parzellierung«<sup>290</sup>. Unter der Überschrift »Einrichtung eines jetzigen Gymnasiums«<sup>291</sup> empfiehlt Gutsmuths die Anlage eines freien Platzes, »er liege nun eingeschlossen im Schulbezirk als Hof oder als Garten, oder, was ich aus Gründen vorziehe, dem Publikum offen zum Sehen, doch eingeschlossen in ein Gehege«<sup>292</sup>. Einsehbar von außen, jedoch deutlich unterschieden von anderen Orten – in dieser baulichen Anordnung erhielt die behüte »Disziplinar–Monotonie«<sup>293</sup> ihre ideale räumliche Gestalt. Durch die prüfenden Blicke von außen wurden die Übenden bei ihrem Bestreben angereizt, ohne jedoch gestört zu werden, da sie in ihrem »Gehege« von der Welt der Zuschauer abgetrennt blieben.

Nachdem Gutsmuths über weitere Einzelheiten des Übungsplatzes Auskunft gibt – wie die Beschaffenheit des Bodens, die Anlage einer Laufbahn, die Bepflanzung mit Bäumen, die Berücksichtigung eines Wasserbehälters etc. –, kommt er auf die räumliche Anordnung der Übungen sowie die daraus resultierende Verteilung der Übenden zu sprechen. In Übereinstimmung mit der elementaranalytischen Vorgehensweise stellt er fest: »Jede Gattung der Übungen kann ihren eigenen bestimmten Platz erhalten«<sup>294</sup>. Während beim freien Spiel noch keine strenge Einteilung des Spielraums erforderlich schien, da die Bewegungen der Spieler noch nicht funktional eingeschränkt waren<sup>295</sup>, galt dies für die gymnastischen

Zu diesem Zweck wurden tägliche Protokolle angefertigt und der samtäglichen Prüfung durch den Schulsenat vorgelegt. Darüber hinaus fanden alle vierzehn Tage Examina statt, die ebenfalls in die Bewertung jedes einzelnen Schülers einflossen. Zum Meritensystem als Ausdruck einer permanenten Leistungskonkurrenz in sachlicher wie sittlicher Hinsicht siehe weiter oben Anm. 214.

<sup>289</sup> Zur Prüfung als Form der Machtausübung, die »mit Hilfe ihrer Dokumentationstechniken aus jedem Individuum einen ›Fall‹« macht, vgl. Foucault 1994, S. 246.

<sup>290</sup> Ebda., S. 183 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>291</sup> Gutsmuths 1804, S. 166.

<sup>292</sup> Ebda., S. 169.

<sup>293</sup> Foucault 1994, S. 181.

<sup>294</sup> Gutsmuths 1804, S. 172.

<sup>295</sup> Gleichwohl werden auch die »freien Spiele« nicht einfach »um ihrer selbst willen« ausgeübt, sondern sie dienen als »lohnende Pausen« zwischen Phasen geistiger Anstrengung und sind darüber hinaus »zur Übung des Körpers sehr nützlich«: »Alle Spiele, die Bewegung geben, sind gut; noch besser die,

Übungen nicht. Diese werden zunächst nach Haupt- und Nebenübungen unterteilt, was den Vorteil biete, »dass man Anfänger und schon Geübtere nahe beieinander beschäftigen und die Gesellschaft besser übersehen kann«<sup>296</sup>. Nichts sollte der hierarchischen Kontrolle verborgen bleiben; alles sollte registrierbar sein. Die vorgeschlagene Einteilung bot zudem den Vorteil, dass die Übenden innerhalb homogener Gruppen agierten und sich gegenseitig korrigieren konnten. Auf diese Weise wurden erwünschte Verhaltensweisen erzeugt, die von den Zöglingen selbst eingeübt wurden, ohne von außen gelenkt zu sein. Der Gymnastiklehrer amtierte somit immer weniger als Repressionsinstanz; er trat stattdessen als Integrationsmacht buchstäblich in den Hintergrund.

Hinsichtlich der Abfolge der Übungen erscheint Gutsmuths nahezu direkt von dem rationalen Gedanken geleitet, die Dinge »nach und nach« und »gleichsam über Stufen« in eine »Ordnung zu bringen, die natürlicherweise nicht aufeinander folgen«<sup>297</sup>. Der synthetische Charakter seines Vorgehens kommt bei der empfohlenen Abfolge einzelner Übungselemente deutlich zum Ausdruck. Nachdem einige Übungen laut Gutsmuths »gar nicht an eine Stelle gebunden sind, weil sie entweder gar keine oder keine feststehenden Werkzeuge erfordern«<sup>298</sup>, schlägt er vor:

»Es lässt sich aber auch ein ordentlicher Kursus anlegen, bei welchen die Übungen gleichsam wie Perlen an einer Schnur hintereinander aufgereiht sind; so dass die Übenden von Station zu Station in ihren Arbeiten fortrücken, so weit die tägliche Zeit der Übungen ausreicht.«<sup>299</sup>

Und nur weniger Zeilen später gibt der Autor ein anschauliches Beispiel, welche Übungselemente in welcher Reihenfolge zu absolvieren sind:

»Gerade dem Eingange ins Gymnasium gegenüber, an der inneren Baumreihe, stehe zuvörderst alles zur Übung des Gleichgewichts; ein langer, runder am Boden festliegender Baumstamm, nach ihm eine Reihe Balancierpfähle, dann das Balancierbrett, dann der Balken. In kleiner Entfernung erhebe sich die Stange zum Erklimmen, auf sie folge ein Graben zum Überspringen. Jenseits finde die Jugend den Querbalken zur Übung für die Arme; nach ihm das Schwungseil zum Durchlaufen. Angrenzend wäre der abgemessene Raum zum fortgesetzten Sprunge. Dann folgten die Verrichtungen zum Höhensprunge ohne Stab u. s. w. Man sieht von selbst, wohin aus dies führe; zu einem vollständigen Kursus der Körperübungen, den man nach und nach und endlich flüchtig täglich ganz durchlief.«<sup>300</sup>

welche zugleich Geduld und Standhaftigkeit lehren:« Vgl. Villaume 1969, S. 74 und S. 81.

<sup>296</sup> Gutsmuths 1804, S. 172.

<sup>297</sup> Siehe zu dieser dritten cartesianischen Regel weiter oben Anm. 232.

<sup>298</sup> Gutsmuths 1804, S. 172.

<sup>299</sup> Ebda.

<sup>300</sup> Ebda., S. 173 (im Original teilweise hervorgehoben).

Zurückgreifen konnte Gutsmuths in diesem Zusammenhang auf die zuvor erwähnten Elementaranalysen des Körpers und seiner Bewegungsmöglichkeiten, die nun durch entsprechende Übungsformen und spezielle Gerätschaften<sup>301</sup> ergänzt, in einem eigens angelegten »Kursus« zusammengefasst wurden. Da die Schüler »von Station zu Station in ihren Arbeiten fortrücken« sollten, ging Gutsmuths davon aus, dass die zuvor vermittelten Elementaranalysen erfassten Teile und Kräfte des Körpers nunmehr bestmöglich ausgebildet werden konnten, indem jedem besonderen Vermögen eine hierauf zugeschnittene Übung zugeordnet wurde. Die voneinander isolierten Stationen waren nacheinander zu absolvieren und wurden dadurch in eine künstlich hergestellte Abfolge gebracht. Auf diese Weise, so die Annahme, fügte sich die Summe der aufeinander bezogenen Einzelelemente zu einem rational beherrschbaren Ganzen.

Die Knochen, Muskeln und Sehnen der »bewundernswürdigen Maschine«<sup>302</sup> wurden durch die Prozedur einer genau kalkulierten Reihe von Lektionen so in Bewegung gesetzt, dass möglichst alle Anlagen und Kräfte des Körpers »eine seltene allgemeine Brauchbarkeit erlangen«<sup>303</sup>. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass das eigentlich Verbindende zwischen dem künstlich Aufgeteilten die »ernsthafte, anhaltende Arbeit« war, auf die »der junge Mensch« rechtzeitig vorbereitet werden sollte, um schon beizeiten »ernsthaft und brauchbar«<sup>304</sup> zu sein. Der Arbeitsbegriff, den die Philanthropen bezeichnenderweise auf ihre eigenen Übungen anwenden<sup>305</sup>, zielte somit nicht allein auf die »Bildung des Körpers«, sondern es war vielmehr beabsichtigt, auch »den jungen Geist an einen einförmigen, regelmäßigen Gang«<sup>306</sup> zu gewöhnen. Nicht die einzelnen Körperteile, Bewegungselemente und Übungssequenzen als solche,

<sup>301</sup> Abbildungen spezieller Geräte, Hilfsmittel und Anlagen für das Springen, Balancieren, Klettern, Bogenschießen und Eisläufen befinden sich im Anhang von Gutsmuths 1804, o.S. Bennett weist darauf hin, dass die anfänglich noch dem Alltag entnommenen Geräte – wie Seil, Leiter oder Balken –, allmählich durch künstliche Geräte ersetzt wurden, die auch für die Messung von Leistungen verwendet werden konnten. »Für das Heben wählt man zunächst den Sandsack, ersetzt ihn aber bald durch das abstrakte Instrument des ‚Armhebels‘.« Bennett 1971, S. 79.

<sup>302</sup> Vgl. Vieth 1970, S. 29.

<sup>303</sup> Vgl. dazu Villaume 1969, S. 92.

<sup>304</sup> Vgl. ebda., S. 64 und S. 65.

<sup>305</sup> Zu Gutsmuths siehe in diesem Zusammenhang weiter oben Anm. 107 sowie Anm. 299. Zur »Arbeit in Rücksicht auf die Bildung des Körpers« vgl. Villaume 1969, S. 68–69. Zur »Notwendigkeit der Bewegung in Absicht auf eine regelmäßige Vollbringung aller zum Leben und zur Gesundheit notwendigen Verrichtungen« vgl. Vieth 1970, S. 13.

<sup>306</sup> Villaume 1969, S. 64 und S. 65. Der Autor beschreibt hier sogar, für welche Knaben welche Formen der Gymnastik und Arbeit er vorsieht.

sondern erst ihre künstliche Zusammenfügung zu einem genau kalkulierbaren und reibungslos funktionierenden Ganzen kennzeichnete die Strategie der philanthropischen Gymnastik insgesamt.

Hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bedeutung ließen sich die »künstlichen Übungen« nahezu umstandslos auf das dynamische Modell der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Produktivitätssteigerung übertragen. So ging etwa die Rede vom menschlichen Körper als »bewundernswürdige Maschine« wie selbstverständlich davon aus, dass je vollkommener die Disziplinierung des Körpers gelang, desto produktiver und beherrschbarer wurde er zugleich.

»Die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um die ökonomische Nützlichkeit zur erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam zu machen). Mit einem Wort: sie spaltet die Macht des Körpers; sie macht daraus einerseits eine ›Fähigkeit‹, eine ›Tauglichkeit‹, die sie zu steigern sucht; und andererseits polt sie die Energie, die Mächtigkeit, die daraus resultieren könnte, zu einem Verhältnis strikter Unterwerfung um.«<sup>307</sup>

Es wäre allerdings verharmlosend, würde man diese Einschätzung Foucaults auf einzelne soziale Mächte reduzieren, die die ökonomische Brauchbarkeit und politische Fügsamkeit allein für die Verfolgung besonderer Zwecke einzusetzen versuchten. Vielmehr ist die »Fabrikation des Disziplinarindividuums«<sup>308</sup> auf die *Dialektik der Aufklärung* selber zurückzuführen, die gleichermaßen »die Freiheiten entdeckt« und »die Disziplinen erfunden«<sup>309</sup> hat. Im Übergang vom geregelten Merkantilismus zur entfesselten Marktwirtschaft galten die hier exemplarisch aufgezeigten Rationalitätsformen als fortschrittliches Maß der Vernunft. Daher ist es kein Zufall, dass die künstlichen Übungen der philanthropischen Gymnastik den Regeln des rational-analytischen Denkens entsprechend angelegt waren, wonach der menschliche Körper zunächst zergliedert und anschließend wieder zusammengesetzt werden musste, um seine allgemeine Produktivkraft steigern zu können. Allerdings waren die dadurch erzielten Freiheitsgewinne der Zöglinge nur für den Preis strikter Selbstregulierungen zu haben.

(d) Die letzte cartesianische Regel, wonach »so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten« aufzustellen seien, damit nichts »vergessen«<sup>310</sup> werde, folgt dem Anspruch, dass gedanklich Geordnete in eine geschlossene Systematik zu überführen. Insbesondere die Zusammenstellungen zur künstlichen Körperschulung von Villaume, Gutsmuths und Vieth aus dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts verfolgen ersichtlich – trotz offensichtlicher Beschränkungen ihrer Vorgehensweise

<sup>307</sup> Foucault 1994, S. 177.

<sup>308</sup> Ebda., S. 397.

<sup>309</sup> Vgl. ebda., S. 285.

<sup>310</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 233.

– das übergeordnete Ziel, alle geordneten Einzelelemente möglichst lückenlos in den allgemeinen Prozess der individuellen wie auch der gesellschaftlichen Aufklärung einzufügen.<sup>311</sup> Dies konnte nur gelingen, indem der menschliche Körper nicht nur in seiner konkreten Stofflichkeit, sondern ebenso allgemein, im Sinne seiner abstrakten Naturgesetzlichkeit, gefasst wurde. Villaume spricht dies deutlich aus, wenn er fordert, man müsse »sich befließigen, die Absichten der Natur und ihren Gang zu kennen«<sup>312</sup>. Allerdings vergisst er nicht darauf hinzuweisen, dass auch die Natur »ihre Irrungen« haben könnte, weshalb er empfiehlt, sich wenigstens in Acht zu nehmen, »wenn ihr die Natur verbessern wollt«<sup>313</sup>. Da »die Werke der Natur vor der Zeit der Vollendung missgestaltet sind«<sup>314</sup>, bestehe die vornehmste Aufgabe der philanthropischen Erziehung darin, ihre Fehler zu korrigieren beziehungsweise an ihrer Verbesserung zu arbeiten.

Angesichts der »physikalischen Behandlung«<sup>315</sup> aller natürlichen Anlagen der Zöglinge wähnte man sich auf dem richtigen Weg. Mochten die in diesem Zusammenhang zur Anwendung gebrachten allgemeinen Gesetze der Natur unabänderlich sein, so galt dies für die natürlichen Gegenstände und stofflichen Körper ausdrücklich nicht, die zu verändern beziehungsweise zu verbessern man sich anschickte. Eugen König spricht in diesem Zusammenhang von der »anpassenden Veränderung des Körpers«, die er folgendermaßen charakterisiert:

»Anpassung und Bildung schließen sich deshalb nicht aus, weil sie auf unterschiedliche Ebenen des Naturbegriffs zielen. Indem der Mensch die natürliche Empirie des Körpers rational–methodisch verändert, passt er sich zugleich seiner »ewigen Naturgesetzlichkeit« an.«<sup>316</sup>

Erst vor diesem Hintergrund erschließt sich die Rede vom »Geist« als »eigentliche(s) Ich«<sup>317</sup> beziehungsweise vom »Körper« als »universales Werkzeug, wodurch einzig und allein die Kräfte der Seele entwickelt werden«<sup>318</sup>,

<sup>311</sup> So versteht das bürgerliche Denken Ende des 18. Jahrhunderts »Aufklärung« laut Ulrich Herrmann in dreifacher Hinsicht: »1. Als einen *individuellen* Prozess der (Selbst–) Aufklärung des Subjekts; 2. als einen *gesellschaftlichen*, das heißt vor allem *institutionell* zu organisierenden und abzusichernden Prozess der (kollektiven) ›Volks–Aufklärung; 3. Als einen *gattungsgeschichtlichen* Prozess der sich aufklärenden ›Menschheit‹ als eines Subjekts der Geschichte, deren Verlauf (Prozess) als *Fortschritt* (Progress) entworfen wird.« Herrmann 1987, S. 35 (Hervorhebungen im Original).

<sup>312</sup> Villaume 1969, S. 33.

<sup>313</sup> Ebda., S. 28 und S. 29.

<sup>314</sup> Ebda., S. 29.

<sup>315</sup> Vgl. zu dieser Begriffsverwendung Gutsmuths 1893, S. 195.

<sup>316</sup> König 1989, S. 78 und S. 83.

<sup>317</sup> Siehe zu dieser Ausdrucksweise von Vieth weiter oben Anm. 250.

<sup>318</sup> Zu dieser Aussage von Villaume siehe weiter oben Anm. 182.

in ihrer ganzen Bedeutung. Die systematischen Kenntnisse über den Körper sowie die praktischen Übungen und Disziplinierungen dienten insgesamt einem doppelten Zweck: Um den vermeintlich edlen – weil unverrückbaren – Teil des Menschen stärken zu können, galt es die Körper durch die Anwendung der Naturgesetze zu verändern beziehungsweise zu verbessern. Das »rationale« beziehungsweise »eigentliche Ich« konnte sich auf diese Weise mit dem »Uneigentlichen« verbünden, ohne seine beherrschende Stellung einzubüßen; es konnte sich seiner eigenen Natur bemächtigen, indem der Körper für die Seele brauchbar gemacht wurde. Diese »Koppelung von Bemächtigen und Nachgeben, von Beherrschen und Sich-Unterwerfen«<sup>319</sup>, die zugleich das neuzeitliche Verhältnis von Mensch und Natur zum Ausdruck bringt, wonach das Unterworfenen nicht einfach negiert, sondern im Dienste der Herrschaft produktiv gemacht wird, wird von Villaume geradezu paradigmatisch offengelegt:

»Wenn der Körper stark und fest ist, so dass er die Kräfte hat, die Befehle der Seele zu vollziehen; wenn er Festigkeit und Gesundheit genug besitzt, um nicht durch Schwachheit und Leiden die Seele zu stören; wenn er hinlänglich abgehärtet ist, um nicht durch jeden widrigen Eindruck zu leiden und die Wirkungen der Seele zu verwirren; so wird er ein taugliches und folgsames Werkzeug der Seele sein.«<sup>320</sup>

Der Körper braucht die Seele, da er ohne ihre Leitung roh und unvollkommen bliebe. Ebenso jedoch benötigt die Seele beziehungsweise der Geist den Körper, denn »er ist die exekutive Gewalt des Menschen«<sup>321</sup>. Die Figur des Herren sowie des Knechts fallen hier schon nicht mehr auseinander, wie insbesondere Gutsmuths klar erkennt, wenn er dem Körper eine wechselnde Rolle zuschreibt und hierzu ausführt:

»(D)er Körper ist ja nicht immer bloß Diener. Ist er denn nicht zuerst eine lange Zeit sogar Herr, Lehrer, damit der Geist befehlen lerne? Er spielt also wenigstens nicht immer eine subalterne Rolle. Er ist nur Diener, insofern er auf Geheiß des Geistes die Bewegungen verrichtet, die dieser ihm aufträgt; aber Lehrer, insofern er die Eindrücke aufnimmt und vor die Anschaugung des Geistes bringt. Beide verhalten sich wechselnd, bald leidend, bald tätig im gegenseitigen Verhältnisse. Der Zweck des physischen Menschen ist mithin kein anderer, als: er soll Lehrer und Diener des Geistes sein.«<sup>322</sup>

»Subjekt« ist der körperlich disziplinierte und rational aufgeklärte Bürger demnach nur als *subiectum*, als im Wortsinn Unterworfener, entweder einem anderen oder auch sich selbst gegenüber. Nahezu vollkommen agiert er schließlich als Herr und Knecht in einer Person, das heißt als

<sup>319</sup> König 1989, S. 83.

<sup>320</sup> Villaume 1969, S. 123.

<sup>321</sup> Gutsmuths 1804, S. 26.

<sup>322</sup> Ebda., S. 26–27.

Beherrscher und Beherrschter zugleich. Die Philanthropen machen sich diese Doppelfunktion zunutze, indem sie ihre Zöglinge möglichst nicht mehr von außen – durch die Lehrer sowie andere Menschenfreunde – reglementieren, sondern stattdessen die Selbstbildungskräfte der Heranwachsenden gezielt in Gebrauch nehmen. Exemplarisch hierfür steht das von Basedow eingeführte und von Gutsmuths freimütig kommentierte »Kommandierspiel«<sup>323</sup>. Dieses Spiel, bei dem die Zöglinge »bald durch Fragen, bald durch Befehle in Tätigkeit« versetzt werden und das besonders geeignet sei, »schnelle Folgsamkeit leisten zu lernen«<sup>324</sup>, erfüllt vor allem dann seinen Zweck, wenn es den Kindern gelingt, während der Ausübung »ohne Leitung eines anderen« über sich selbst zu gebieten: »Belehrung, Munterkeit, Lachen, Scherz, Bewegung sind hier ganz in der Gewalt des Befehlenden, und das Spiel ist unerschöpflich, wenn er es selbst ist.«<sup>325</sup> Spätestens hier zeigt die nur scheinbar nebensächliche »Arbeit im Gewande jugendlicher Freude« ihre ernste Seite.

Der sich selbst kommandierende Zögling nimmt spielerisch schon die Rolle vorweg, die er spätestens als Bürger ausfüllen muss – zumal die Steigerung der Produktivkräfte bewirkt, dass die Erhaltung des Selbst zunehmend fester an die Selbstherrschaft gebunden wird. Während der frühe Hegel noch davon ausging, dass der unfreie Knecht die allgemeinen Interessen der Gattung vertritt und sich in seinen hergestellten Formen und Produkten schließlich selbst gewinnt<sup>326</sup>, schreibt das Bild des sich selbst gebietenden Zöglings das Motiv des sich verstetigenden Opfers fort. Sind Herr und Knecht erst in einer Person vereint, dann besteht nur wenig Aussicht, dass sich der »Eigenwille« regt und aufbegeht. Näher liegt hingegen, dass Begierde und Genuss an Bedeutung gewinnen, wodurch die knechtische Unterdrückung bestenfalls abgemildert wird, ohne jedoch den grundsätzlichen Konflikt zwischen Herr und Knecht aufzuheben. Der Stachel, den Hegel mit seinem Arbeitsbegriff in die Welt gesetzt hat, wird durch die philanthropische Aufklärungspädagogik nur noch tiefer ins Fleisch gebohrt. Die gegen sich selbst gerichtete Herrschaft kann ihre totalitären Züge kaum mehr verbergen.

<sup>323</sup> Vgl. dazu Basedow 1785, S. 104–110 sowie Gutsmuths 1796, S. 326–328.

Bei diesem Spiel ging es darum, nach Aufforderung Dinge zu erraten oder Begriffe zu benennen, die entweder gezeigt oder pantomimisch dargestellt wurden. Vor allem der fremdsprachliche Unterricht bot hierfür einen geeigneten Rahmen.

<sup>324</sup> Vgl. Gutsmuths 1796, S. 327.

<sup>325</sup> Ebda., S. 328.

<sup>326</sup> Siehe dagegen zur resignativen »Unterwerfung der Selbstsucht des Knechtes« in Hegels *Enzyklopädie* Anm. 71 beziehungsweise zur Auflösung des »Eigen- oder Einzelwillens des Knechtes« in Hegels *Geisteslehre* Anm. 73 weiter oben.

## 13. Nationalerziehung

Solange der Knecht »innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt«<sup>327</sup> und seinen Willen durch das Abarbeiten seiner Natürlichkeit bezwingt, indem er seine Einzel- und Eigenheit in den Dienst der Allgemeinheit stellt, erweist er sich als ebenso produktiv wie nützlich. Mag der Herr beim späten Hegel als »Spezialist fürs Allgemeine« die übergeordneten Interessen des Gemeinwesens repräsentieren, so sorgt er als »Denkbeamter« für die Beaufsichtigung der allgemeinen Bedarfe.<sup>328</sup> Der Gebildete tritt dabei als Vermittlungsfigur in Erscheinung, der über die arbeitsteilig hergestellten Güter und Werke verfügt, indem er sie zum »Wohle des Landes«<sup>329</sup> verwaltet. Der Knecht soll seinen Eigenwillen an den von ihm produzierten Dingen aufrichten können, während der Herr die von ihm in Anspruch genommene Verfügungsgewalt im Sinne »des Ganzen« ausübt. Während also der Knecht für die Herstellung des Allgemeinen zuständig ist, kümmert sich der Herr um dessen Organisation und Verwaltung.

Am Beispiel der philanthropischen Gymnastik wurde deutlich, dass Arbeit und Verwaltung – oder mit anderen Worten: Willensakt und Kontrolle – nicht auf unterschiedliche Personen aufgeteilt werden müssen, sondern im Sinne einer pädagogisch angeleiteten Selbstermächtigung auch individuell entwickelt werden können. Allerdings rückte schon bald die Frage in den Vordergrund, welche übergeordneten Interessen durch die Stärkung individueller Kräfte überhaupt befördert werden sollten. Bereits 1802, also noch vor der Niederlage Preußens, plädierte Hegel in einer zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift über die *Verfassung Deutschlands* für eine zentrale Staatsgewalt, um individuelle Freiheit überhaupt erreichen zu können.<sup>330</sup> Nach dem Sieg Frankreichs im Jahr 1806 sah er – ähnlich wie auch andere Reichspatrioten, deren Bemühungen für eine Einigung und Reform des Deutschen Reichs an der Machtpolitik Preußens und Österreichs gescheitert waren –, in Napoleon den Friedensstifter Deutschlands sowie den Erneuerer Europas. Der französische Kaiser galt vielen als Personifikation des zukünftigen

<sup>327</sup> Vgl. Hegel 1999, S. 116.

<sup>328</sup> In der *Enzyklopädie* hat laut Hegel »der denkende Stand (...) die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte«, Hegel 1992, S. 500 (§ 528).

<sup>329</sup> So in Hegels Betrachtungen zur *Philosophie der Geschichte*, die darin gipfeln, dass zur Zeit der Aufklärung und Revolution »die Franzosen sogleich vom Theoretischen zum Praktischen übergegangen« seien, wogegen in Deutschland seit der Reformation »die Aufklärung auf Seiten der Theologie« gewesen sei, so dass diesseits des Rheins das »Prinzip des Denkens« und »der Versöhnung« sich schon sehr viel früher abzeichnete. Hegel 1837, S. 439.

<sup>330</sup> Vgl. dazu Hegel 1998, S. 159–202.

Weltbürgers, der die Errungenschaften der Revolution verbreitete und die kantische Idee des »Weltbürgerstaats« greifbar erscheinen ließ. Je- doch wuchs schon bald die Skepsis gegenüber Napoleons Politik. Nach Einführung des Erbkaisertums in Frankreich im Jahr 1804, das der ehemalige Erste Konsul noch durch eine Volksabstimmung legitimieren ließ, wurde die konservative Wende in der Politik Napoleons immer deutlicher. Der aus bescheidenen Verhältnissen stammende »Korse« suchte den Anschluss an den europäischen Adel, so dass die Hochzeit mit der Tochter des österreichischen Kaisers im Jahr 1809 aus seiner Sicht nur konsequent erschien. Hielt man zunächst, vor allem in bildungsbürgerlichen Kreisen, die Einführung des *Code Napoléon* in den linksrheinischen deutschen Gebieten sowie später auch in den nordwestdeutschen Verbünden für geeignet, ein innenpolitisch geeintes Europa unter französischer Vorherrschaft zu errichten, so erstarkte bereits in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches der Wunsch nach einem möglichst machtvollen deutschen Einheitsstaat. Die durch den »Herkules der Revolution«<sup>331</sup> eingeleiteten Reformen und Modernisierungen, wie etwa die Schaffung von Zugängen zu politischen Ämtern oder die gesetzliche garantierten Eigentumsrechte, wurden schließlich in vielen Teilen des alten Reiches von einem wachsenden Nationalismus überlagert, der insbesondere in Preußen zu Feindschaft und Hass gegen die französische Besatzungsmacht führte.

Zwar musste das besiegte Preußen nicht dem Rheinbund beitreten, jedoch waren erhebliche Kontributionszahlungen an Frankreich zu entrichten, die erst allmählich abgemildert wurden. In den ersten Jahren nach der Niederlage von Jena und Auerstedt bemühte sich vor allem der preußische Staatskanzler Freiherr Karl vom Stein um eine freundliche Reformpolitik gegenüber Napoleon, die nicht zuletzt der Einsicht geschuldet war, auf diese Weise den Wiederaufbau des zerstörten Landes bewerkstelligen zu können. Zur gleichen Zeit entwickelte der preußische Reformer unter dem Eindruck spanischer Erfolge im antinapoleonischen Kampf bereits Pläne für einen Volksaufstand gegen Napoleon. Nachdem diese Pläne bekannt geworden waren, wurde Stein entlassen, enteignet und zum Staatsfeind Frankreichs erklärt. Als Exilant agierte er von Brünn und Prag aus gegen Napoleon, bis ihn der Zar Alexander I. zum politischen Berater Russlands berief. Die von Stein eingeleiteten Reformen, wie die Bauernbefreiung, die Städteordnung oder die – zu seiner Zeit allerdings noch nicht realisierte – Abschaffung der alten Kabinettsregierung, die zur Modernisierung Preußens entscheidend beitrugen, wurden in abgeschwächter Form schließlich von seinem Amtsnachfolger, Reichsgraf Karl August von Hardenberg, fortgeführt. Beide Politiker sollten sich im Jahr 1813 erneut begegnen, als sie die Erhebung

<sup>331</sup> So der Publizist, Historiker und Napoleon-Verehrer Arentin 1809, S. 8.

gegen Napoleon vertraglich besiegen – Hardenberg auf preußischer, Stein auf russischer Seite.

Dieses Beispiel verdeutlicht die Zerrissenheit sowie die Zerwürfnisse, denen die politisch Handelnden und Betroffenen in jener Zeit ausgesetzt waren. Auf der einen Seite standen die Verfechter der Aufklärungsideale, denen die Gleichheit und Freiheit aller Menschen zur Richtschnur ihres Denkens und Handelns wurde. Der Begriff der »Menschheit« gründete nach diesem Verständnis auf dem zum Selbstzweck erhobenen Naturrecht der Person, woraus nicht nur die universellen Rechtsansprüche jedes Einzelnen, sondern auch die »Grenzen der Wirksamkeit des Staates«<sup>332</sup> abgeleitet wurden. Der gesetzgebende Fürst war demnach an die unveräußerlichen Rechte des Menschen ebenso gebunden wie jeder andere Bürger; ihre Übersetzung in positive Rechtsvorschriften wurde dementsprechend zum neuen Staatszweck bürgerlich verfasster Gesellschaften erhoben. Auf der anderen Seite standen jene Kräfte, denen die Fremdherrschaft nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reichs sowie die Ausweitung der Machtbefugnisse des französischen Kaisers ein Dorn im Auge waren. Während sich Napoleon auf die Errungenschaften und Ideale der Revolution stützen konnte, die in der *déclaration des droits de l'homme et du citoyen* aus dem Jahr 1789 ihren wirkmächtigen Ausdruck fanden, sympathisierten seine Gegner zwar mit den politisch entfesselten Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen, jedoch suchten sie nach eigenen Begründungen und Ausdrucksformen, die nicht zuvörderst der französischen »Marianne« – als Symbolfigur der Republik<sup>333</sup> – verpflichtet waren.

Vor allem in Preußen war die Liebe zu Napoleon und der ihn tragenden »Göttin der Vernunft« merklich erkaltet, so dass die Kunst nunmehr darin bestand, die angestrebte politische Neuordnung des Staates mit anderen Mitteln durchzusetzen als dies durch die bloße Anpassung an fremdherrschaftlich eingeführte Normen und Gesetze möglich gewesen wäre. Der hierfür zu wählende Argumentationsgang konnte freilich nur dann erfolgreich sein, wenn er nicht hinter die moralischen und politischen Ansprüche der Menschenrechte zurückfiel und zugleich die Möglichkeit eröffnete, innerhalb dieses Rahmens nationale Befugnisse und Besonderheiten geltend zu machen. Begrifflich schillernde Konstruktionen wie etwa die »deutsche Freiheit« oder die »allgemeine

<sup>332</sup> Hier in Anlehnung an die entsprechend betitelte Schrift von Wilhelm von Humboldt. Siehe dazu weiter oben Anm. 150.

<sup>333</sup> Schon im Jahr 1793 bekundete das revolutionäre Frankreich vor aller Welt seine Fortschrittlichkeit durch ein »Fest der Vernunft«, bei dem in der Kathedrale von Notre Dame eine als Jakobinerin verkleidete Schauspielerin als personifizierte »Göttin der Vernunft« auftrat. Vgl. dazu Winkler 2015, S. 360. Zur Ikonographie der französischen Republik in der darstellenden Kunst vgl. Chaudonneret 1996.

Nationalfreiheit<sup>334</sup> drangen in die öffentliche Diskussion, ohne dass klar wurde, was darunter zu verstehen war beziehungsweise wer damit adressiert werden sollte. Da das Heilige Römische Reich nicht mehr existierte, das zudem niemals den Charakter eines einheitlichen Staatswesens besaß, erschien auch der mit ihm verbundene deutsche Nationenbegriff verbraucht. Allerdings machten die frühen Liberalen und Nationalisten aus dieser Not eine Tugend, indem sie anstelle der vernunftgemäßen Geltung vorstaatlicher Rechte auf einen angenommenen vorhistorischen Naturzustand verwiesen, in dem Freiheit und Gleichheit bereits verwirklicht gewesen sein sollten und folglich nicht mehr theoretisch begründet werden mussten.

»Das Präfix ›Ur-‹ markierte sprachlich den vor- und außergeschichtlichen Charakter dieses Zustandes. Die naturrechtlichen Normen wurden auch als ›Urrechte der Menschheit bezeichnet, aus denen sich die ›Urverhältnisse des Individuums zu Sachen und Personen herleiten ließen; auch von dem ›Urvolk‹ ist die Rede«<sup>335</sup>.

Die Bezugnahme auf einen fiktiven Naturzustand bot für die Anhänger dieser Richtung den vermeintlichen Vorteil, dass sie am vorhandenen gesellschaftlichen Zustand Kritik üben konnten, indem die Maßstäbe hierfür »weltimmanent und allgemeinverbindlich aus einem Zeitpunkt abgeleitet wurden, der als Ausgangspunkt der Menschheitsentwicklung galt«<sup>336</sup>. »Vermeintlich« deshalb, weil der Schritt vom politischen Narrativ des Frühliberalismus, der die angenommene natürliche Freiheit des Menschengeschlechts hypothetisch herzuleiten versuchte, zum völkischen Nationalismus, der anstelle der Menschheit sich auf das »Urvolk« und die »Nation der Deutschen« berief, nur noch klein war.<sup>337</sup> Die mythische Rede vom »Urvolk«, mittels derer die Annahme einer homogenen Volksgemeinschaft und Abstammungsgeschichte gestützt werden sollte, konnte nur zu leicht gegen alles vermeintlich »Volksfremde« beziehungsweise »Undeutsche« gewendet werden.

334 Vgl. dazu Echternkamp 1998, S. 56.

335 Ebda., S. 58. Zwar beriefen sich auch Vertreter der Aufklärung auf die Annahme einer den Menschen gemeinsamen Natur, jedoch war, wie etwa bei Rousseau, die Vernunft und nicht die Mehrheit maßgebend für die Beantwortung der Frage nach dem politisch anzustrebenden Gemeinwohl. Der allgemeine Wille (*volonté générale*) war schließlich auch für diesen Autor eine moralisch vorausgesetzte und keine empirische Größe.

336 Echternkamp 1998, S. 57.

337 Modern war dieser Nationalismus dem eigenen Anspruch nach, sofern religiöse Vorstellungen und Bindungen nicht mehr als politisch leitend angesehen wurden. Die frühliberalen und nationalistischen Spekulationen über den »Ursprung der Menschheit« beziehungsweise des »deutschen Volks« konnten ihren quasi-religiösen Charakter freilich nicht verbergen.

Während Hegel als Begründer der preußisch-deutschen Staatsideologie galt, avancierte Johann Gottlieb Fichte zum Verkünder des deutschen Nationalismus. Zwar bekannte sich der Gründungsrektor der Berliner Universität Zeit seines Lebens zu den Idealen der Republik, jedoch erwies sich der »Ich- und Freiheitsdenker« zugleich als scharfer Gegner der französischen Fremdherrschaft. Das war durchaus gefährlich, da die Besatzungsmacht jede Form des Widerstandes mit harten Sanktionen und Exekutionen bestrafte. Doch hinderte dies Fichte nicht daran, in den im Winter des Jahres 1807/08 in Berlin gehaltenen *Reden an die deutsche Nation* den Selbstbehauptungswillen der Deutschen ideologisch zu stärken und gegen Napoleon zu richten. Nur wenige Jahre zuvor, in den Vorlesungen des Jahres 1804/05 über die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, vertrat Fichte noch eine universalistische Position, wonach »das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers« allein »derjenige Staat« sein könne, »der auf der Höhe der Kultur«<sup>338</sup> stehe. Nicht an einem rückständigen Nationalismus, sondern am »Weltbürger-Sinn«<sup>339</sup> solle man sich orientieren, um schließlich auch den kulturellen Entwicklungsstand eines Staates daran messen zu können. Da Staaten und Nationen vor politischen Fehlentwicklungen nicht gefeit waren, vertrat Fichte anfänglich noch eine kosmopolitische Haltung, die seinem Verlangen nach Freiheit und Selbstbestimmung einen allgemeinen Ausdruck verlieh. Im »Manifest des deutschen Nationalismus«<sup>340</sup> verengte sich die weltbürgerliche Position des preußisch-patriotischen Philosophen jedoch ins genaue Gegenteil, sofern anstelle weltbürgerlicher Ideen und Absichten nunmehr Volk und Vaterland als Subjekt der Freiheit angesehen wurden.

Was war geschehen? Auffällig ist, dass der Freiheitsbegriff Fichtes in politischer Hinsicht eine Akzentverschiebung erfuhr. Wurde das als absolut frei vorgestellte »Ich« in Fichtes *Wissenschaftslehre* aus dem Jahr 1794 noch als alleiniger Bestimmungsgrund des Denkens angesehen, das in einem Akt der Antithesis der Vernunft eine Art Widervernunft entgegenstellt,<sup>341</sup> so verlagert sich dieser Akt der Entgegenseitung in den

<sup>338</sup> Vgl. Fichte 1806, S. 468 (im Original zum Teil hervorgehoben). Etwas später heißt es: »Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen (...). Mögen dann doch die Erdbornen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge, ihr Vaterland anerkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden, und hin sich wenden, wo Licht ist, und Recht.« Ebda., S. 468–469.

<sup>339</sup> Vgl. ebda., S. 469.

<sup>340</sup> So die Charakterisierung von Fichtes *Reden an die deutsche Nation* durch Winkler 2015, S. 398.

<sup>341</sup> Richard Kröner kommentiert diesen Gedanken Fichtes folgendermaßen: »Das Ich ist ein praktisch strebendes: dies besagt, dass es kein in sich ruhendes, kein in sich vollendetes ist, dass es nicht ohne Beziehung zu etwas

*Reden an die deutsche Nation* gleichsam von innen nach außen. Dem bejahenden deutschen »Nationalcharakter«<sup>342</sup> tritt in der Person Napoleons der verneinende französische Herrscher mit demselben Anspruch auf Absolutheit entgegen und stellt damit die politische Freiheit sowie das Selbstbestimmungsrecht der Deutschen in Frage. Während bei Fichte in philosophischer Hinsicht die Entgegenseitung noch als notwendiger Akt der Geistesfreiheit gedeutet wird, damit das endliche Ich überhaupt danach streben kann, »wieder absolut zu werden«<sup>343</sup>, negiert die politische Fremdherrschaft die erst noch herzustellende Souveränität Deutschlands als einer politisch freien und selbständigen Nation. Es fällt auf, dass Fichte in diesem Zusammenhang über das deutsche Volk spricht, als wäre es ein großes, zusammengeschlossenes Individuum mit besonderen Eigenheiten. In seiner achten Rede über die Frage: »Was ein Volk sei, in der höheren Bedeutung des Wortes, und was Vaterlandsliebe«, kommt der politisierende Philosoph und Patriot zu dem Schluss:

»Der Glaube des edlen Menschen an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit auch auf dieser Erde gründet sich demnach auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volkes, aus dem er sich selber entwickelt hat, und der Eigentümlichkeit desselben, nach jenem verborgenen Gesetze; ohne Einmischung und Verderbung durch irgendein Fremdes, und in das Ganze dieser Gesetzgebung nicht Gehöriges.«<sup>344</sup>

Die außergewöhnliche Tat des Einzelnen erfährt Beständigkeit und Bedeutung erst im Kontext des Kollektivs. Das »Volk« als »das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden, und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen«<sup>345</sup>, erhöht zugleich das »Ich«, das sich in seinem Streben nach Einheit und Freiheit mit seiner »Nation« verbunden weiß sowie »vermittelst ihrer« mit dem »ganze(n) Menschengeschlecht«<sup>346</sup>. Der aufklärerische Gedanke an »die Menschheit« taucht hier zwar auf, er tritt jedoch deutlich hinter die erstrebte »Fortdauer des Volkes« zurück. Fichte setzt zuerst auf die »deutsche Nation« beziehungsweise auf »Volk und Vaterland«, wenn es darum geht zu bestimmen, »was hienieden ewig sein kann«<sup>347</sup>. Die »höhere Ansicht

ihm Entgegengesetzten, das ihm widerstrebt, gedacht werden kann. Im Streben liegt der letzte Grund für das Entgegensezten und für den Gegenstand; denn Streben ist nur möglich, wenn eine Schranke da ist, die das Streben hindert, an sein Ziel zu kommen: nimmt man die Schranke fort, so hört das Streben auf.« Kroner 1977, S. 505.

<sup>342</sup> Fichte 1978, S. 129.

<sup>343</sup> Kroner 1977, S. 505.

<sup>344</sup> Fichte 1978, S. 129.

<sup>345</sup> Ebda., S. 128.

<sup>346</sup> Ebda., S. 129.

<sup>347</sup> Ebda., S. 131.

des Menschengeschlechts« sei im besten Fall eine Aufgabe für die künftige »höhere Bildung«<sup>348</sup>, nicht jedoch eine politische Notwendigkeit, die danach dränge, das eigene Kollektiv gegen die Fremdherrschaft aufzurichten. Für die »Nationalerziehung« reiche es demnach aus, den Einzelnen zu einem guten Volksgenossen zu machen, der »tätig, wirksam, sich aufopfernd« für die Fortdauer der Nation eintritt und bereit ist, die »Liebe zu seinem Volke«<sup>349</sup> mit ganzer Hingabe zu bezeugen: Um seine Nation »zu retten, muss er sogar sterben wollen, damit diese lebe«<sup>350</sup>.

Zur Nationalerziehung zählt Fichte ausdrücklich »die Entwicklung der körperlichen Fertigkeit«<sup>351</sup> – dies nicht zuletzt eine Folgerung aus der schweren militärischen Niederlage Preußens aus dem Jahr zuvor. Der Philosoph erwähnt in diesem Zusammenhang Johann Heinrich Pestalozzi, der in seinen Schriften zwar nützliche Ansätze für eine »körperlich(e) Erziehung«, jedoch noch »kein ABC« dieser erst noch auszubildenden »Kunst«<sup>352</sup> entwickelt habe. Ein solches Alphabet des »körperlichen Könnens« müsse:

»(...) erst geliefert werden, und zwar bedarf es dazu eines Mannes, der, in der Anatomie des menschlichen Körpers, und in der wissenschaftlichen Mechanik auf gleiche Weise zu Hause, mit diesen Kenntnissen ein hohes Maß philosophischen Geistes verbände, und der auf diese Weise fähig wäre, in allseitiger Vollendung diejenige Maschine zu finden, zu der der menschliche Körper angelegt ist, und anzugeben, wie diese Maschine allmählich, also dass jeder Schritt in der einzigen möglichen richtigen Folge geschähe, durch jeden alle künftigen vorbereitet, und erleichtert, und dabei die Gesundheit, und Schönheit des Körpers, und die Kraft des Geistes nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar gestärkt und erhöht würde (...).<sup>353</sup>

Die bereits vorliegenden Schriften von Vieth, Villaume und Gutsmuths waren Fichte zu diesem Zeitpunkt offensichtlich nicht bekannt. Doch nicht dieser Gedanke ist entscheidend. Wichtiger ist vielmehr, dass Fichte in dieser Konstitutionsphase der deutschen Nationalbewegung den

<sup>348</sup> Ebda., S. 132.

<sup>349</sup> Ebda., S. 130.

<sup>350</sup> Ebda. Auch in dieser Hinsicht erwies sich Fichte als konsequenter Verfechter seiner Ansichten. Nachdem die preußische Landwehr einige Jahre später, am 17. März 1813, eingeführt worden war, meldete sich Fichte als Freiwilliger und wurde ein mit zwei Pistolen und langem Degen bewaffneter Landsturmann. Vgl. dazu die entsprechende Zeichnung von Carl Zimmermann, *Johann Gottlieb Fichte als Soldat*, aus dem Jahr 1813 (Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz). Hier ist nur anzumerken, dass der Berliner Landsturm, dem neben anderen auch die Professoren Schleiermacher und Savigny angehörten, von blutigen Kämpfen verschont blieb.

<sup>351</sup> Fichte 1978, S. 157.

<sup>352</sup> Vgl. ebda.

<sup>353</sup> Ebda.

Zusammenhang zwischen der politischen und körperlichen Erziehung<sup>354</sup> nachdrücklich herausstellt. Und dass dieser Zusammenhang vor dem Hintergrund einer militärischen Niederlage hervorgehoben wurde – die zur Folge hatte, dass Preußen etwa die Hälfte seiner Einwohner einbüßte, mehr als 100 Millionen Francs an Reparationsleistungen erbringen und weit über 20000 französische Soldaten in preußischen Festungen einziehen lassen musste –, unterstreicht den wehrhaften Auftrag der erst noch einzurichtenden »vaterländischen Körpererziehung«<sup>355</sup>. Der Übergang vom schulischen Unterrichtsfach Gymnastik zum nationalen Erziehungskonzept des Turnens war damit – *avant la lettre* – schon bei Fichte vorgezeichnet.

Der dem Philosophen noch unbekannte und gesuchte »tatkräftige Mann«, Friedrich Ludwig Jahn, der diesen Auftrag schließlich erfüllen sollte, verfasste etwa zeitgleich mit Fichtes patriotischen Vorlesungen eine Schrift mit dem programmatischen Titel *Deutsches Volkstum*, die jedoch erst drei Jahre später publiziert wurde.<sup>356</sup> Obwohl Jahn von Fichtes 1807/08 gehaltenen und 1808 publizierten *Reden an die deutsche Nation* nicht direkt beeinflusst wurde – er kehrte nach seiner Berliner Schulzeit im Grauen Kloster erst 1809 dortselbst als Lehrer zurück – finden sich zwischen diesen beiden Autoren erstaunliche Übereinstimmungen.

Sofern es darum ging, eine neue und eigenständige Nationalerziehung zu begründen, die den Besonderheiten »des Deutschen« gerecht zu werden versprach, bestand die gemeinsame Aufgabe zunächst darin, die vermeintlichen »Wesensmerkmale«<sup>357</sup> des politisch in den Vordergrund gestellten Anliegens herauszustellen. Was war die »deutsche Nation«? Worin unterschied sie sich von anderen Nationen? Wer gehörte zu ihr? Es gab bereits bedeutende Ansätze, auf die Fichte und Jahn sich hätten berufen können, wie etwa Schillers Gedanken zur »deutschen Kulturnation«<sup>358</sup>. Jedoch

<sup>354</sup> Zwar findet sich schon bei Gutsmuths der Hinweis, dass eine öffentliche Gymnastik das »Volk« leiten und ihm »Patriotismus« einflössen könne, weshalb er sie gar für »ein Haupterziehungsmittel der ganzen Nation halte«. Jedoch beschränkten sich die gymnastischen Übungen im Jahr 1793 noch auf »unsere Gymnasien«. Mit Blick auf die »Griechen und Römer« fragt Gutsmuths daher wehmüdig: »wo sind bei uns die herrlichen Gebäude der alten Gymnasien, Paläster, Amphitheater?« Gutsmuths 1893, S. 61 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>355</sup> »Zur näheren Bestimmung der deutschen Nationalerziehung« sowie zur Frage: »Wem die Ausführung dieses Erziehungsplanes anheimfallen werde«, vgl. die so überschriebenen Ausführungen der zehnten und elften Rede bei Fichte 1978, S. 158–191.

<sup>356</sup> Jahn 1810.

<sup>357</sup> Fichte verwendet in diesem Zusammenhang den ähnlich unscharfen Begriff der »deutschen Nationaleigentümlichkeiten«, Fichte 1978, S. 27.

<sup>358</sup> In den Vorstudien zu dem geplanten, jedoch nicht mehr vollendeten Gedicht *Deutsche Größe* formuliert der Dichter: »Deutsches Reich und deutsche

erschienen die Ausführungen aus dem Zentrum der *Deutschen Klassik* vielen Zeitgenossen zu abstrakt. Das staatsferne und grenzüberwindende Kulturverständnis namhafter Vertreter des *Sturm und Drang* galt nach dem Untergang des Alten Reiches bald schon als untauglich, um das Ziel einer politisch geeinten Nation durchsetzen zu können. Stattdessen berief man sich auf naheliegende, volkstümliche Traditionen, die von den Romantikern in Volksbüchern, Gedichten, Liedern und Märchen gesammelt wurden und ein Gegengewicht zu der als kalt empfundenen Verstandeswelt der Aufklärung bilden sollten.<sup>359</sup> Jahn knüpfte unmittelbar hieran an, wenn er im *Deutschen Volkstum* beispielsweise über Themen wie »Allgemeine Volkstracht«, »Volksfeste«, »Ehrenbegräbnisse« sowie »Volksstumsdenkmäler« schreibt.<sup>360</sup> Im Abschnitt über das so genannte »Volkstümliche Bücherwesen«, in dem unter anderem volkstümliche »Deutsche Namen«<sup>361</sup> aufgelistet werden, findet sich auch ein Kapitel über »Bücher, die noch müssten in Deutscher Sprache geschrieben werden«<sup>362</sup>. Neben dem Hinweis auf ein Volksliederbuch, Deutsche Heldengeschichten (»Hermann der Cherusker«), Volksmärchen und Sagen (»Faust und Eu-lenspiegel«), entwirft Jahn selber die – wie er behauptet – »Inhaltsanzeige einer verlorenen und vernichteten Handschrift«, die er »Denkbuch für Deutsche«<sup>363</sup> nennt. Dieses »Denkbuch« soll seiner Ansicht nach ein

Nation sind zweierlei Dinge. Die Majestät des Deutschen ruhte nie auf dem Haupt seiner Fürsten. Abgesondert von dem Politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation.« Schiller 1902, S. 5.

<sup>359</sup> »Heidelberg wurde zwischen 1806 und 1808 zum Hauptquartier dieses neuen, auf Märchen, Mythen, Volkslieder und andere historische Überlieferungen gerichteten romantischen Interesses. (...) Es waren zuerst die Professoren Savigny und Creuzer, die nach der Neugründung der Universität 1803 zielstrebig darauf hinarbeiteten, Heidelberg, nach Jena, zum Sammelpunkt der Romantiker zu machen.« Safranski 2007, S. 180–181.

<sup>360</sup> So in Kapitel VII, das den bezeichnenden Titel »Volksgefühl« trägt. Jahn 1810, S. 323–396.

<sup>361</sup> Ebda., S. 377–381.

<sup>362</sup> Ebda., S. 388–398. Jahn vergisst in diesem Zusammenhang nicht, noch ein weiteres Kapitel zu ergänzen, das er mit »Undeutsche unvolkstümliche Bücher« betitelt. Vgl. ebda., S. 398–399.

<sup>363</sup> Vgl. ebda., S. 393 sowie die ebenfalls wundersamen Aussagen über die behauptete Existenz der literarischen Vorlage aus der einleitenden »Erklärung«: »Einst entstanden (...).« Ebda. S. XV. Siehe dazu auch den entsprechenden Verweis auf vermeintliche vorhistorische Zustände im frühen Nationalismus als Form der Begründungsvermeidung in Anm. 335 weiter oben. Ähnlich verfährt auch Fichte, wenn er etwa von der »Eigentümlichkeit« des Volkes »nach jenem verborgenen Gesetzte« spricht. Siehe dazu weiter oben Anm. 344. Wie man hieran sieht, ist der Schritt von

»vollendetes Werk über die Deutschheit« sein, das »vor dem Thron, und der Volksversammlung; auf dem Altar, und dem Lehrstuhl; im häuslichen Zimmer, und im Feldlager«<sup>364</sup> niedergelegt werden könnte. Inhaltlich sollen in der Vorrede zu diesem Buch »Volkstümer und Völker« in ihrem geschichtlichen Auf und Ab angesprochen werden, um ihnen die »Eigentümlichkeiten der Deutschen Geschichte« gegenüberstellen zu können. Dazwischen liegen Abschnitte über Themen wie »Merkwürdigkeiten der Natur und Kunst in Deutschen Landen« oder »Vaterländische Wanderungen, mit einer versinnlichenden Reichskarte«<sup>365</sup>. Zudem ist ein längeres Kapitel zur Beantwortung der Frage vorgesehen: »Was die Deutschen für die Menschheit getan«<sup>366</sup> haben, bevor das Buch mit einem Kapitel über »Mustermenschen aus der Deutschen Geschichte«<sup>367</sup> schließen soll. Wie gesagt, handelt es sich hierbei um einen – im Sinne Jahns – rekonstruierten idealtypischen Entwurf, dessen erwünschte Ausführung geeignet wäre, die »Hochgedanken ›Volk, Deutschheit und Vaterland«<sup>368</sup> zur Anschauung zu bringen. Im Übrigen scheint Jahn jedoch daran zu zweifeln, dass seine eigenen Ausführungen zum *Deutschen Volkstum* diesem Anspruch gerecht werden, da er eingesteht: »Das Buch ist nur ein Auszug meiner Welt«<sup>369</sup>.

Man könnte es dabei belassen und diese eigentümliche Art einer argumentationsfreien und unreflektierten Erbauungsliteratur beiseitelegen, die zum Begriff »Deutschheit« nichts Erhellendes beiträgt. Wann immer – mit Fichte ausgedrückt – »deutsche Nationaleigentümlichkeiten« angesprochen werden, so handelt es sich hierbei ausnahmslos um Allgemeinplätze, Klischees, Vorurteile und Meinungen, die teilweise mit historischen Bezügen unterlegt werden, ohne jedoch ihre Einseitigkeit zu verlieren, da die rhapsodischen Rückgriffe und Reminiszenzen vor allem der volkstümlichen Selbstvergewisserung dienen.

»Volkskraft, Biederkeit, Gradheit, Abscheu der Winkelzüge, Rechtlichkeit, und das ernste Gutmeinen, waren seit einem Paar Jahrtausenden die Kleinode unsers Volkstums, und wir werden sie auch gewiss durch alle Weltstürme bis auf die späteste Nachwelt vererben.«<sup>370</sup>

märchenhaften »Ur-Zuständen« zu fragwürdigen »Wesenszuschreibungen« vergleichsweise klein.

<sup>364</sup> Ebda., S. 392.

<sup>365</sup> Vgl. ebda., S. 393.

<sup>366</sup> Ebda., S. 395–396. Genannt werden in diesem Zusammenhang Themen wie »Die bessere Behandlung des weiblichen Geschlechts« oder die »Einschränkung der Bourbons«. Ebda.

<sup>367</sup> Ebda., S. 398.

<sup>368</sup> Ebda., S. 10.

<sup>369</sup> Ebda., S. XXI.

<sup>370</sup> Ebda., S. 10.

Gegen dieses Pathos ließe sich leicht das Wissen um den weiteren Fortgang der Geschichte einbringen, um zu zeigen, wie die späteren »Weltstürme« durch einige der hier beschworenen »Kleinode unsers Volksstums« schließlich mitausgelöst wurden. Doch auch ein unverstellter Blick zurück hätte Jahn zeigen können, dass gerade durch »ernstes Gutmeinen« nicht nur in der deutschen Geschichte Schlechtes erst hervorgebracht wurde. Wer jedoch, wie der frühe Nationalismus insgesamt, daran interessiert war, die »Hoffnung für Deutschland und Deutschheit«<sup>371</sup> politisch zu verankern, dem war an der Verbreitung weltanschaulicher Überzeugungen und Ideen ganz offensichtlich mehr gelegen als an begründeten Überlegungen und differenzierten Betrachtungen.

Es würde dem Autor nicht gerecht, würde man Jahn – der »die Geschichte« als seine »älteste Jugendgespielin«<sup>372</sup> preist –, theoretisch begreifen. Das *Deutsche Volkstum* ist vor allem eine ideologische Erbauungsschrift, die darauf abzielte, gesellschaftspolitisch Einfluss zu nehmen. Die Resonanz auf Jahns Schrift war freilich nicht besonders groß. Nur in einigen Zeitungsartikeln erhielt er Lob, während zur gleichen Zeit sein Gesuch um eine Anstellung an der Universität zu Berlin von Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher abgelehnt wurde. Jahn suchte daher nach anderen Einflussmöglichkeiten und gründete im November 1810 in Berlin den *Deutschen Bund*, dessen Mitglieder sich verpflichteten, in ihrem jeweiligen Wirkungskreis für den »nationalen Gedanken«<sup>373</sup> zu werben. Jahn verfasste ein Programm und sorgte dafür, dass der *Deutsche Bund* auch in anderen preußischen Städten entsprechende Zweigstellen gründete. Der eigentliche Durchbruch gelang Jahn schließlich im Frühjahr 1811, als er seine Anstellung als Erzieher am Berlinisch-Köllnischen Gymnasium sowie an der Plamannschen Privatschule nutzte, um mit einigen Schülern an zwei Nachmittagen der Woche körperliche Übungen und Geländespiele vor den Toren der Stadt zu veranstalten. Begonnen hatte er damit zwar schon im Jahr zuvor, doch erst im zweiten Jahr beteiligten sich auch Schüler anderer Gymnasien sowie Studenten der Berliner Universität an den Freiluftaktivitäten. Um den

371 Ebda., S. XIX.

372 Ebda., S. XVIII. An anderer Stelle weist Jahn darauf hin, dass »Wissenschaft« im Unterschied zur bloßen »Gelehrsamkeit« notwendig »zur Anwendung« kommen müsse: »Wer den Versuch wagt, aus vielen zugerichteten Einzelheiten, ein verbundenes Ganzes aufzustellen, wird ein Wohltäter.« Ebda., S. 6. Es bedarf nicht viel Phantasie um zu erkennen, dass der Autor diese Rolle nicht zuletzt für sich selbst beansprucht.

373 Vgl. dazu Düding 1980, S. 233. In seiner nationalen Zielsetzung stimmte der *Deutsche Bund* mit dem bereits 1803 gegründeten *Reimerschen Kreis*, dem unter anderen auch Friedrich Schleiermacher und Ernst Moritz Arndt angehörten, sowie der im selben Jahr von Friedrich Friesen gegründeten *Fechtbodengesellschaft* überein. Vgl. ebda.

außerschulischen Charakter der Veranstaltung zu unterstreichen und um ihre Organisationsform verstetigen zu können, wurden bereits Mitgliedsmarken ausgegeben und Mitgliedsbeiträge erhoben. Wichtig für die weitere Entwicklung dieses Treibens auf der damals noch außerhalb von Berlin gelegenen Hasenheide war, dass die von Jahn so genannte »Turngesellschaft«<sup>374</sup> öffentlich in Erscheinung trat und zahlreiche Zuschauer anlockte – unter ihnen wichtige Vertreter des preußischen Staates. Um einen besseren Eindruck von Jahns Aktivitäten zu gewinnen, sei hier aus den Unterlagen der Mainzer Zentraluntersuchungskommission zitiert, die im Jahr 1827, also sieben Jahre nach dem offiziellen Turnverbot, sich rückblickend mit dem politischen Wirken der Turn- und Burschenschaftsbewegung beschäftigte. Über die Anfänge des Turnens wird dort berichtet, dass Jahn im Frühjahr 1810:

»(...) mit einigen Schülern die körperlichen Übungen (durchführte; F.B.), die nachher unter dem Namen der Turnkunst so viel Ruf und Bedeutung erhalten haben. Jahn's Zweck dabei war, wie er angibt, das Turnen durch dessen geregelte und gemeinschaftliche Betreibung (die seine Bestrebungen von jenen anderer Gymnastiker unterschied) zu einem öffentlichen Vereinigungspunkte der Jugend zu machen, ihrer Verweichlichung entgegen zu arbeiten, und sie zum künftigen Kampfe für das Vaterland zu stärken; daher er seine Turnschüler auch frühzeitig auf das Gebiet der Politik führte, Liebe zum gemeinsamen Deutschen Vaterlande in ihnen zu wecken und ihren Hass gegen die Franzosen, als dessen Unterdrücker, zu entflammen suchte.«<sup>375</sup>

In diesem Bericht werden wichtige Aspekte der frühen Turnbewegung genannt: Die »Turnkunst« verfolgte, anders als die philanthropische Gymnastik, ein dezidiert öffentliches Anliegen, das durch nationalistische Erziehungsziele und Machtinteressen bestimmt war. Vorrangig ging es nicht darum, die Jugendlichen auf die neuen Leistungsanforderungen der bürgerlichen Gesellschaft vorzubereiten, indem ihre körperlichen Anlagen und Kräfte vervollkommen wurden, sondern das Turnen

374 Brief an Carl Friedrich Wolf Feuerstein, vom 25. Juli 1811. In: Meyer 1913, S. 32.

375 Bartmuß/Kunze/Ulfkotte 2008, S. 258–259. Die Mainzer Untersuchungskommission war die zentrale Behörde zur Untersuchung so genannter »revolutionärer Umtriebe« in Preußen. Sie nahm 1819 ihre Arbeit auf, nachdem kurz zuvor zwischen den zehn größten deutschen Staaten die so genannten »Karlsbader Beschlüsse« gefasst worden waren, die die Restauration in Deutschland einleiteten und eine Verhaftungswelle vermeintlicher Demagogen auslöste. Der Jurist und Schriftsteller E. T. A. Hoffmann wurde mit der Untersuchung beauftragt und plädierte im Falle von Jahn für dessen Freilassung. Hoffmann hegte zwar keine Sympathien für den politischen »Strudelkopf«, hielt ihn aber nach Maßgabe des preußischen Strafrechts nicht für kriminell. Vgl. Hoffmann 1968, S. 263.

diente vor allem der volkstümlichen Erbauung und Kampfvorbereitung, die gemäß der nationalistischen Gesinnung Jahns gegen »die Franzosen« gerichtet war. »Patriotische Liebe« und »nationalistischer Hass« waren somit eng verbunden, ohne dass die französische Besatzungsmacht hiervon merklich Notiz genommen hätte. Dies änderte sich erst 1813, als Jahn und einige andere Geheimbündler im Befreiungskampf gegen Napoleon sich dem königlich-preußischen Freikorps des Majors Ludwig Adolf von Lützow anschlossen.<sup>376</sup> Eine Voraussetzung für die freimütige Bereitschaft zum Kampf war, dass Jahn durch das Turnen auf der Hasenheide, dem an »Festtagen des Vaterlandes«<sup>377</sup> mehrere tausend Zuschauer beiwohnten, bereits der Schritt in die Öffentlichkeit gelungen war. Hierdurch wurde zugleich eine »neue Entwicklungsphase in der Geschichte des organisierten Nationalismus in Deutschland«<sup>378</sup> eingeleitet, in der die ihn treibenden Kräfte immer stärker nach außen wirkten. Das von Staat und Schule unabhängige Turnen wurde damit zu einem wichtigen Faktor der frühen Nationalbewegung in Deutschland und Jahn zu einer ihrer zentralen Figuren.

Mit dem Turnen gelang es Jahn, unmittelbar auf die Jugendlichen einzutwirken. Ganz im Sinne seines national-erzieherischen Anliegens wurden neben dem praktischen Übungsbetrieb gemeinsame Turnfahrten organisiert, patriotische Lieder gesungen, volkstümliche Gedichte rezitiert oder einzelne Passagen aus dem *Deutschen Volkstum* vorgetragen. Jahn selber trat in diesem Zusammenhang gerne als »Turnvater« in Erscheinung, der es verstand, die volkstümlichen Phantasien seiner »Turnjünger« anzuregen und so auf sich zu richten, dass alles Fremdländische schließlich als eine Gefahr für das deutschsinnige Gemeinschaftsleben erschien.<sup>379</sup> Dabei war die Berliner Turngesellschaft keineswegs ein Hort praktizierter Vereinsdemokratie, wie – zumindest nach liberalem Selbstverständnis – die späteren »Turngemeinden« in den Jahren vor der Revolution 1848/49. Während der »Turnverein« im Vormärz von seinen bürgerlichen Mitgliedern bereits als demokratisches Vorbild angesehen wurde, das jedem männlichen Mitglied gleiche Partizipationsmöglichkeiten nach dem Prinzip: »Ein Mann, eine Stimme«<sup>380</sup> einräumte, waren die

<sup>376</sup> Zur militärischen Bedeutung und Zusammensetzung dieses Freiwilligenverbandes sowie zur Geringschätzung des »Turnvaters« seitens der ihm unterstellten Soldaten, vgl. Hegemann 1979, S. 126–138.

<sup>377</sup> Maßmann 1865, S. 284.

<sup>378</sup> Düding 1980, S. 234.

<sup>379</sup> Vgl. dazu Richartz 1999.

<sup>380</sup> Der patriarchalische Grundzug ist hier wörtlich zu nehmen, da Frauen zu dieser Zeit noch keine Mitbestimmungsrechte besaßen. Zudem bleibt anzumerken, dass auch nach der gescheiterten Revolution »die Turner keinesfalls eine ›Gemeinschaft‹ als Vorstufe einer nivellierten Bürgergesellschaft im Blick« hatten, sondern eher auf ein »harmonisches Zusammenwirken

frühen Turngesellschaften in und außerhalb Berlins – 1817 gab es bereits mehr als 100 öffentliche Turnplätze allein in Preußen – streng hierarchisch organisiert. Selbst als nach einigen Jahren erstmals ein sogenannter »Turnrat« eingerichtet wurde, der unter anderem die Einhaltung der von Jahn und seinem Schüler Eiselen verfassten »Turngesetze«<sup>381</sup> überwachen sollte, legten die Mitglieder dieses Gremiums ihre Vorschläge dem »Turnvater« zur letzten Entscheidung vor. Jahn nahm für sich in Anspruch, über wichtige Angelegenheiten ohne Einschränkungen durch Verfahrensregeln oder Satzungsvorgaben allein zu befinden.

Der vielgelesene Historiker und Publizist Heinrich von Treitschke, der als Angehöriger der nationalliberalen Partei 1871 Mitglied des Deutschen Reichstags wurde und als nationalkonservativer Geschichtsschreiber schon zuvor für die Reichseinheit eingetreten war, urteilt insgesamt wenig freundlich über die sozialen und intellektuellen Fähigkeiten des ersten Turnführers. In der *Deutschen Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, die sich mit den *Anfängen des Deutschen Bundes 1814–1819* beschäftigt, kritisiert der Historiker in seiner Rückschau vehement die Entscheidung der beiden Universitäten Jena und Kiel, dem vormaligen Schulabrecher und Hilfslehrer das Doktordiplom zu verleihen:

»Wenn geistreiche Gelehrte den handfesten Prignitzer Bauer so seltsam überschätzten, wie hätten die Jünglinge ihn nicht vergöttern sollen? Alles ahmten sie ihm nach, am gelehrigsten seine Untugenden: die barbarische Sprache, die Grobheit und Unflättere. Seine Lust an kräftigen, volkstümlichen Redewendungen wurde bald zur Manier, da ihm jede Selbtkritik fehlte (...).«<sup>382</sup>

Und nur wenig später beschäftigt sich Treitschke mit den Auswirkungen der »ars tonaria« auf die »junge Turnschar«:

aller Stände« setzte. Folgt man dieser Einschätzung von Svenja Goltermann, so zeigte sich darin »eine tief verankerte und langfristig folgenreiche Untertanenmentalität, die einer tiefgreifenden Demokratisierung das Wasser abgrub und den Bestand des Obrigkeitstaates absicherte«. Vgl. Goltermann 1998, S. 77 und S. 90. Diese Haltung, die von einem modernen Demokratieverständnis noch weit entfernt war, war unter Turnen auch noch nach der Reichsgründung 1871 vorherrschend. Gegen Michael Krügers Einschätzung, die bürgerlichen Turnvereine und ihr 1868 gegründeter Dachverband, die *Deutsche Turnerschaft*, seien »eine Art Vorbild, ein Muster für eine mögliche politische Struktur des deutschen Nationalstaates«, bleibt einzuwenden, dass der nationalistische Diskurs der Turner einem demokratischen Politikverständnis auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehrheitlich nicht gerecht wurde. Vgl. dazu Krüger 1996, S. 416. Zur Aufspaltung der Turnbewegung in einen konstitutionell-monarchischen sowie republikanisch-demokratischen Flügel zur Zeit der Revolution 1848/49, vgl. Neumann 1968.

<sup>381</sup> Vgl. Jahn/Eiselen 1816, S. 233–244.

<sup>382</sup> Treitschke 1906, S. 388.

»Die Jugend verwilderte unter der Führung eines Banausen, dem die Kunst und das Altertum, die ganze Welt des Schönen verschlossen blieb. Mit Mut und Rüstigkeit war das neue Deutschtum überreich gesegnet; aber andere nicht minder deutsche Tugenden, die Bescheidenheit, der wissenschaftliche Sinn, der entsagende Fleiß, die Ehrfurcht vor dem Alter und dem Gesetze gerieten in Missachtung.«<sup>383</sup>

Dies ist ein Beispiel für die rückblickende Verurteilung der frühen Nationalbewegung durch einen zunächst nationalliberalen und schließlich – zur Zeit der Abfassung der hier wiedergegebenen Zeilen<sup>384</sup> – nationalkonservativen Gelehrten. Während Treitschke in seinem Jugendwerk noch vehement gegen die Restaurationspolitik der Heiligen Allianz polemisierte und für ein freiheitliches Deutschland eingetreten war, war er mit dem geeinten Deutschland nach der Reichsgründung äußerst unzufrieden. Die Zeit der Weimarer Klassik und der antinapoleonischen Erhebungen hätte nicht zu dem geführt, was der Historiograph sich erhofft hatte. Von innerer wie äußerer Freiheit sei man auch im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts weit entfernt. Umso schärfer fiel daher das Urteil Treitschkes aus. Jahn steht dabei im Mittelpunkt seiner Kritik, da der Befürworter des Verfassungsstaates in dem aufstrebenden »Prignitzer Bauern« den politischen Aufsteiger zu erkennen meint, dem es nicht nur an Bildung und Benehmen mangele, sondern der zugleich den Typus der Mittelmäßigkeit verkörpere, durch den die Freiheit des Einzelnen wie die der Gesellschaft im modernen Nationalstaat bedroht werde. Hervorgehoben und gegen den »Turnvater« gerichtet werden daher andere, »nicht minder deutsche Tugenden«, die jedoch bei näherer Betrachtung inhaltlich gar nicht so weit entfernt sind von dem, was Jahn in diesem Zusammenhang vorgebracht hatte.<sup>385</sup> Bedeutsam für den hier verfolgten Zusammenhang ist daher vor allem Treitschkes Kritik an der nassforschen Wildheit der frühen Turnjugend sowie der grobschlächtigen Beschränktheit ihres »Führers«. Dem enttäuschten Historiographen erscheint die turnerische Sturm- und Drangbewegung in der Rückschau nämlich wie ein falsches Versprechen, das den Keim des Scheiterns bereits in sich trug. Doch während Treitschke die Gründe hierfür vor allem bei den handelnden Personen sucht, die entweder zu ungebildet und lasterhaft oder zu schwärmerisch und haltlos seien, verdeutlichen die hierfür in Anschlag gebrachten Tugendvorstellungen des Kritikers erst das ganze Bild des deutschen Nationalismus. Die von Jahn beschworenen »Kleinode unseres Volkstums« passen schließlich recht gut zu den nationalkonservativen Tugenden der »Ehrfurcht« und »Bescheidenheit«, die

<sup>383</sup> Ebda.

<sup>384</sup> Die erste Auflage des zweiten Bandes von Treitschkes *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* erschien 1882.

<sup>385</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 370.

der Geschichtsschreiber im Rückblick auf die Zeit der politischen Aufstände zu vermissen meint. Die hier beklagten Defizite waren sicherlich auch den Umständen des politischen Widerstands geschuldet, die weniger nach Gesetzestreue als nach Renitenz verlangten. Dementsprechend läuft die Kritik Treitschkes vor allem darauf hinaus, dass er der frühen Turnbewegung nicht etwa ihren Nationalismus abspricht, sondern stattdessen den »Zynismus der Turnerei« hervorhebt, der nach seiner Einschätzung im »Hass gegen allen Glanz und allen Adel wurzelte«<sup>386</sup>. Der gelehrte Verfasser der *Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* verurteilt an keiner Stelle das deutsche Nationalbewusstsein, sondern er erhebt ausschließlich Anklage gegen dessen Vertreter, denen er – ungeachtet ihres patriarchalischen und chauvinistischen Selbstverständnisses – »politische(n) Gleichheitsfanatismus«<sup>387</sup> vorwirft.

In einem Punkt irrite Treitschke ganz offensichtlich, wenn er davon ausgeht: »Mit der Vertreibung der Franzosen war Jahns politischer Gedankenvorrat erschöpft; die öffentlichen Vorlesungen über das Deutschstum, die er im Jahr 1817 hielt, brachten außer einzelnen guten Einfällen nur noch hohle Schlagworte.«<sup>388</sup> Zum einen war ja bereits das *Deutsche Volkstum* im politischen Sinne töricht, das heißt deutschtümelnd, aggressiv, fremdenfeindlich und volksverhetzend – und zwar nicht nur in den Ausfällen gegenüber den Franzosen, sondern etwa auch gegen »die weltflüchtigen Zigeuner und Juden«<sup>389</sup>. Zum anderen beinhaltete die Einschätzung des nationalkonservativen Geschichtsschreibers eine fatale Verkennung der politisch durchaus folgenreichen Auswirkungen der frühen Turnbewegung auf die Nationalbewegung. Letztere erhielt einen weiteren wichtigen Anstoß durch die im Jahr 1816 auf eigene Kosten von Jahn und seinem Schüler Eiselen veröffentlichte Schrift *Deutsche Turnkunst*.<sup>390</sup>

In dieser programmatischen Schrift der beiden Turnpioniere, die bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein in zahlreichen Turnvereinen als nützliches Anleitungsbuch sowie als materieller Traditionsnachweis ihren Platz fand, werden erstmals ausführlich wichtige Turnelemente – Bewegungs-techniken, Gerätschaften, Spielformen, Übungsplätze, Turngesetze sowie

<sup>386</sup> Treitschke 1906, S. 392.

<sup>387</sup> Ebda. Zwar plädierte Jahn im *Deutschen Volkstum* für die Anerkennung eines »allgemeinen Bürgerrechts« sowie standesübergreifender »Bildungschancen«, jedoch wies er später, nach seiner Wahl in die Frankfurter Nationalversammlung, demokratische Bestrebungen in der deutschen Turnbewegung vehement zurück. Vgl. dazu Jahn 1810, S. 95 und S. 72; zu den Ambivalenzen und Widersprüchen in der politischen Entwicklung Jahns vgl. Bartmuß/Ulfkotte 2011.

<sup>388</sup> Treitschke 1906, S. 392.

<sup>389</sup> Vgl. Jahn 1810, S. 18.

<sup>390</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 381.

weiterführende Literaturangaben – vorgestellt.<sup>391</sup> Zwar gab es bereits zuvor den Versuch, die so genannte »Turnkunst« in Form eines Lehrbuchs einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen<sup>392</sup>, jedoch ist das Buch von Jahn und Eiselen der erste namhafte Versuch, das »Turnwesen« verbindlich aufzuzeigen und dauerhaft festzuschreiben. Die eigentliche Bedeutung der *Deutschen Turnkunst* liegt jedoch nicht allein in den systematisierenden Klassifikationen und Beschreibungen des fortan verbindlichen Turnkanons, sondern auch in den Ausführungen zur »Deutschen Sprache« die laut Jahn »hohes Alter mit jugendlicher Frische«<sup>393</sup> verbinde. Versteht man das Buch lediglich als technische Anweisung zur Organisation und Ausführung der *Deutschen Turnkunst*, so übersieht man leicht die Bedeutung der Sprachpolitik Jahns im Kontext der frühen Nationalbewegung. Während nämlich der Verfasser des *Deutschen Volkstums* sowie der bereits 1806 erschienenen Schrift *Bereicherung des hochdeutschen Sprachschatzes*<sup>394</sup> noch hoffte, einen eigenen Beitrag zur deutschen Sprachkultur leisten zu können, dienten die Wortschöpfungen

<sup>391</sup> Nur ein Jahr später erschien mit Gutsmuths' *Turnbuch für die Söhne des Vaterlandes* ein weiterer »Turnbuchklassiker«. Der maßgebliche Mitbegründer der philanthropischen Gymnastik verweist in diesem Buch gleich zu Beginn auf seine Absicht: »Der Grundgedanke dieses Buchs geht auf Vorbereitung des Vaterlandsverteidigers, daher hier kein Wort von allgemeiner Menschenbildung in Hinsicht auf den Leib. Eine rein erziehliche *Gymnastik*, die ihren Zweck ganz allein in die Entwicklung leiblicher Fähigkeiten zu setzen hat, so dass dieser durchaus nur zurückgeht auf den Körper dessen, der sich übt, eine solche wollt ich hier nicht, sondern *Turnkunst*, welche, bei jener Entwicklung, in Gestalt und Gehalt der Aufgaben immer den besonderen Zweck des künftigen Verteidigers festhält und dadurch zu einer *Vorschule* der rein kriegerischen Übungen wird.« Gutsmuths 1817, o. S. (Vorbericht des Verfassers aus dem Jahr 1816; Hervorhebungen im Original). Es wäre falsch, würde Gutsmuths deutliches Bekenntnis für die »vaterländische Aufgabe« des Turnens dazu verleiten, die vorausgehende philanthropische Gymnastik als unpolitisch zu begreifen. Indem die gymnastischen Übungen, wie gesehen, der vorbereitenden Anpassung an die Leistungsanforderungen der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft dienten, reichte ihre Bedeutung über den schulischen Kontext weit hinaus. Das *Turnbuch* reagierte demgegenüber unmittelbar auf die veränderten politischen Umstände – der Deutsche Bund war am 8. Juni 1815 auf dem Wiener Kongress gegründet worden – und stellte sich damit ganz in den Dienst des revolutionären Verlangens nach nationaler Einheit.

<sup>392</sup> Vgl. Bornemann 1814. Der Verfasser bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das »im Jahre 1812 erschienene Schriftchen: »Der Turnplatz in der Hasenheide««, das bereits kurz nach dem Erscheinen vergriffen war. Ebda., S. IX.

<sup>393</sup> So Jahn in dem von ihm verfassten *Vorbericht* zur *Deutschen Turnkunst*. Vgl. Jahn/Eiselen 1816, S. XXII.

<sup>394</sup> Vgl. dazu Jahn 1806.

im Zusammenhang mit dem Turnwesen der Erweiterung deutschsprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten im Sinne einer angewandten Sprachreinheitspolitik. Dass der Autor hierbei von tiefen Abneigungen gegenüber allem »Fremdländischen« – vor allem »welschen« Worten und Begriffen – bestimmt war, überrascht nach dem bisher Gesagten nicht. Erstaunlich ist jedoch, dass Jahn seine frühen Gedanken zur deutschen Sprache im so genannten *Vorbericht* zur *Deutschen Turnkunst* noch einmal aufnahm, nachdem er seine akademischen Ambitionen in Bezug auf dieses Thema bereits frühzeitig hatte aufgeben müssen.<sup>395</sup>

Zur »Turnsprache«, die Jahn neu einzuführen gedenkt, bemerkt der Autor gleich zu Anfang seiner Ausführungen: »Es ist ein unbestrittenes Recht, eine Deutsche Sache in Deutscher Sprache, ein Deutsches Werk mit Deutschem Wort zu benennen.«<sup>396</sup> In dieser Anhäufung von Wortkombinationen wird »Deutsch« wie selbstverständlich als Eigenname verwendet, um seine vermeintlich feststehende Bedeutung hervorzuheben. Grammatikalisch gesehen handelt sich hierbei um die Einbettung einer Adjektivphrase (»Deutsch«) in eine Nominalphrase (»Sache«, »Sprache«, »Werk«, »Wort«), wodurch das unselbständige Beiwort zum Attribut des Nomens wird und damit zum Kern der Phrase aufsteigt. Hiermit ist nicht ausgesagt, was mit »Deutsch« semantisch gesehen gemeint ist, sondern nur angedeutet, wie der Phrasenkern durch syntaktische Wortkombinationen verändert wird. Anders gesagt, erfährt das »Deutsche« bereits dadurch eine Aufwertung, dass es in zahlreichen Verbindungen kombiniert und wiederholt wird, ohne dass schon klar wäre, was damit inhaltlich zum Ausdruck gebracht werden soll. Und da sich Jahn in diesem Zusammenhang nach eigenen Worten auf »ein unbestrittenes Recht« beruft, scheinen auch die angesprochenen Nominalphrasen hieraus Gewinn zu ziehen, sofern sie nun nicht mehr bloß »Sache« sind, sondern »Deutsche Sache« werden usw. Durch derartige Kombinationen wird also der Eindruck erzeugt, die verwendeten Wörter gehörten nicht nur zusammen, sondern sie ergänzten sich wechselseitig, indem ihre jeweiligen Bedeutungen genauer aufgeschlüsselt würden. Was jedoch eine »Sache« zu einer »Deutschen Sache« oder ein »Werk« zu einem »Deutschen Werk« macht, bleibt dem Betrachter verschlossen.

Freilich geht es Jahn gar nicht um begriffliche Klärungen und semantische Differenzierungen. Stattdessen verweist er auf seine durchaus

395 Ähnlich wie bereits im *Deutschen Volkstum* auch einzelne Passagen zu »Leibesübungen« zu finden sind, die erst in der *Deutschen Turnkunst* ausgearbeitet wurden, sind die Ausführungen zur Sprache in der zuletzt genannten Schrift durchaus bedeutsam, auch wenn sie vergleichsweise kurz ausfallen. Vgl. Jahn 1810, S. 241–252 sowie Jahn/Eiselen 1816, S. XIX–XLV. Bei Jahn sind nicht die jeweiligen Ausführungsumfänge entscheidend, sondern »der Teufel« steckt auch hier zumeist im Detail.

396 Jahn/Eiselen 1816, S. XIX.

praktischen politischen Absichten, die sich gegen die »Wortmengerei« und »Vielspracherei« richten, »woraus aller Büchernebel dunstet«<sup>397</sup>. Der Feind der deutschen Sprachgemeinschaft kommt auch hier von außen und droht sich durch »Unkunde, Sprachfaulheit und Vornehmtuerei«<sup>398</sup> einzuschleichen. Hiervon betroffen seien vor allem die »Deutsche(n) Sprachzweifler«<sup>399</sup>, zu denen Jahn ausdrücklich die sich der »Volksvergessenheit« schuldig machenden »neueren Schriftsteller«<sup>400</sup> zählt. Ihrer allgemeinen »Fremdsucht«<sup>401</sup> könne man nur durch eine kräftige und vitale »Kunstsprache« begegnen, die aus dem einfachen Leben hervorgehen müsse, da ein »Einzelner (...) wohl die Sprache für seinen Teil rein halten, nur nicht allein rein fegen«<sup>402</sup> könne. Mit dem Begriff »Kunstsprache« verweist Jahn auf die von ihm initiierte »Turnsprache«<sup>403</sup>, der er nicht in »Buchahnen«, sondern im Rekurs auf deutsche »Musterwörter und Musterweisen«<sup>404</sup> nachspürt, um sie wieder lebendig werden zu lassen.

Der in diesem Zusammenhang gegebene Hinweis auf die »Sprachtümlichkeit«<sup>405</sup> der eigenen Vorgehensweise, durch die bereits lautmalerisch die Nähe zur »Volkstümlichkeit« hervorgehoben wird, zeigt an, dass mit der Einführung künstlicher Begriffe eine sprachliche Grenze

397 Ebda., S. XXI. Der Verweis auf die Unklarheit und Vieldeutigkeit der »Wortmengerei« erfolgt in der Absicht, die Notwendigkeit einer sprachpuristischen Zugangsweise hervorzuheben – unabhängig davon, ob der damit verbundene Anspruch überhaupt eingelöst werden kann oder nicht. Der Vorwurf gegenüber den vermeintlichen »Sprachverunreinigern« dient vor allem der Selbstrechtfertigung und Immunisierung der »deutschen Sprachreinhalter«.

398 Ebda., S. XX.

399 Ebda., S. XXVIII. An anderer Stelle spricht Jahn von »Sprachschwache(n) und Afterdeutsche(n)«, denen er den »Sprachkenner« und »echtdeutsche(n) Volksmann« gegenüberstellt. Vgl. ebda., S. XIX und S. XX (im Original teilweise hervorgehoben).

400 Ebda., S. XXI. An gleicher Stelle findet sich der Verweis auf eine Schrift über *Wortmengerei* von »Kolbe, ein wackerer Kämpfer«, der hierfür »die urkundlichen Beweise geliefert« habe. Vgl. ebda. Kolbe verwahrt sich in seiner Schrift gegen das Eindringen fremder Elemente in die Muttersprache, um nicht nur die Sprech-, sondern auch die Denkweise eines Volkes möglichst rein zu halten, in der die Erfahrungen früherer Generationen aufbewahrt seien. Zur Forderung des Autors, dass »zu Allgemeinbegriffen nur einheitliche Bezeichnungen gelten dürfen«, vgl. Kolbe 1809, S. 47.

401 Jahn/Eiselen 1816, S. XXII. An anderer Stelle spricht Jahn von »Welschsucht« und verweist auf die »edle Deutsche HeldenSprache« als vermeintliches Gegengift. Vgl. ebda., S. XX.

402 Vgl. ebda., S. XX.

403 Ebda., S. XIX.

404 Vgl. ebda., S. XXIII (im Original teilweise hervorgehoben). An anderer Stelle verwendet Jahn die Begriffe »Urlaut und Urwort«. Ebda., S. XXII.

405 Ebda., S. XXIII.

überschritten wird, die einer besonderen Begründung bedarf, um nicht als willkürlich zu erscheinen. Jahns Verweis auf ein »unbestrittenes Recht«<sup>406</sup>, deutschsprachliche Traditionen aufzugreifen und wiederzubeleben, erfüllt ganz offensichtlich diesen Zweck, zumal hierdurch die Aussicht auf eine ebenso alte wie neue deutsche Sprachgemeinschaft – einschließlich wiederbelebter mentaler und sozialer Muster – eröffnet wird. Auch wenn der Wirkungskreis dieser Kunstsprache zunächst auf das Turnen beschränkt ist, hofft Jahn auf mehr. Es bedürfe zuerst des Zuspruchs seitens der Turngemeinschaft – ein einzelner kann die Sprache »nicht allein rein fegen« –, um überhaupt in einen »ewigen Landfrieden mit der Gesamtsprache«<sup>407</sup> eintreten zu können.

Wie bei allen Einsetzungsriten unterscheidet auch Jahn zwischen einem Vorher und einem Nachher. Der Kunstgriff besteht hier freilich darin, dass das Nachher, also die Etablierung einer Kunstsprache als Turnsprache, auf ein lang zurückliegendes und erst wiederzubelebendes Vorher bezogen wird. Da die »Deutsche Sprache« als »lebendige Sprache« sich im »siegreichen Kriege ihr Urrecht als Ursprache«<sup>408</sup> behauptet habe, gibt es laut Jahn nicht nur ein unverbrüchliches Recht, sondern auch eine geradezu historische Verpflichtung, sich dieser gemeinsamen Tradition zu besinnen. Gemäß dieser Auffassung gräbt Jahn im Vergangenen, um nach Überlebenden zu suchen, die gegen alles »Undeutsche« aufgeboten werden können. Fündig wird er in »reingehaltenen Kunstsprachen«, in denen »alte Wörter«<sup>409</sup> aufbewahrt worden seien. Die entsprechenden Kunstwörter entstammen der Seefahrt, dem Bergbau, der Zimmerei und dem Kriegswesen – obgleich letzteres »noch an den Franzosenmühlern der alten Niederlagen leidet«<sup>410</sup>. Hieraus zu entlehrende »Kunstwörter«, wie etwa »Bühne« (»bergmännisch«) oder »Holm« (»zimmermännisch«), seien sinngemäß zu verwenden, ähnlich wie in »Sprichwörtern«, die »buchstäblich fast immer Unsinn ergeben«<sup>411</sup>.

Jahn nimmt für sich also in Anspruch, die entlehnten Kunstwörter zeitlich überdauernd in veränderte Kontexte einzufügen, um – zumindest der Forderung gemäß – ebenso traditionsreiche wie neuartige Bedeutungen hervorzu bringen. Dabei spielt es keine Rolle, ob die wiedergefundene »alten Wörter« noch gebräuchlich seien. Wichtig sei vielmehr, dass die neu gebildeten »Kunstwörter Hand und Fuß haben und Kopf und

406 Siehe dazu weiter oben Anm. 396.

407 Den »Mundarten« spricht Jahn dieses Vermögen bereits zu, sofern sie »den alten Urstamm in sprachtümlicher Reinheit von Geschlecht zu Geschlecht« weitertragen. Vgl. Jahn/Eiselen 1816, S. XLIII und S. XLII.

408 Vgl. ebda., S. XXI.

409 Vgl. ebda., S. XXXIV.

410 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

411 Ebda., S. XXXIV und S. XXXV.

Herz«<sup>412</sup>. Jahn setzt somit nicht nur auf sprachliche Traditionen, sondern ebenso auf ein allgemeines Verständnis, das erleichtert werde, wenn ein Wort das andere aus sich heraus erklärt. »Man muss die Kunstmörter einer Kunstsprache allesamt in Reih und Glied mustern, und dann Schau über sie halten, ob jedes an Ort und Stelle ist, und kunstgerecht seinen Posten einnimmt.«<sup>413</sup> Wörter wie:

»(...) springen, Springer, Springel; – klimmen, Klimmer, Klimmel; – schwingen, Schwinger, Schwingel; – fechten, Fechter, Fechtel, Hiebfechtel, Stoßfechtel, – sind schon durch ihre Ableitung verständlich und gerechtfertigt. Ihnen können, wer weiß sie viele, noch nachgebildet werden.«<sup>414</sup>

Auch wenn nicht alle »reindeutschen« Herleitungen sich als sinnvoll erwiesen und nicht selten sogar in die Irre führten – wenn etwa von Lediggang«<sup>415</sup> oder »Durchhink«<sup>416</sup> die Rede ist, um entsprechende Geh- und Sprungtechniken zu bezeichnen –, fanden doch zahlreiche Wörter beständige Aufnahme in die neue Turnsprache. Das »Grätschen«, »Spreizen«, »Kreuzen« ist bis heute ebenso gebräuchlich wie die »Kehre«, »Wende« oder »Schere«. Und auch der »Felgaufschwung« am »Reck« gilt nach wie vor als Vorübung für die »Welle«, an dem sich ganze Generationen von Schülern bis zum heutigen Tag erprobt haben. Jahn und Eiselen ist es vor allem gelungen, die Sprache der philanthropischen Gymnastik durch eine praxisorientierte Kunstsprache zu ersetzen und hieraus propagandistischen Nutzen zu ziehen. Der Hass auf alles »Fremdartige«, »Undeutsche« und »Nichtreine« erhielt dadurch ein zusätzliches politisches Gewicht.

Schon im *Deutschen Volkstum* hatte Jahn unmissverständlich auf die politische Bedeutung seiner Sprachreinheitsbestrebungen hingewiesen:

»Keine Sprache eines andern noch lebenden Volks darf Hof- und Staats- sprache sein: Denn so lange noch nicht die Sprache eines fremden Volks gebraucht wurde, konnte keinem andern Volke deswegen einfallen, dass

<sup>412</sup> Ebda., S. XXXV.

<sup>413</sup> Ebda., S. XXXVI.

<sup>414</sup> Ebda., S. XXXVII.

<sup>415</sup> Ebda., S. 5.

<sup>416</sup> Ebda., S. 21. Nicht selten führte die Sprachkünstelei auch zu kuriosen Nebenwirkungen, die Jahn entweder übersah oder stillschweigend in Kauf nahm. Bei den Schwingübungen auf einem Schwingel, also einer »dem Pferde ähnlichen Vorrichtung«, spricht er ganz unbefangen über »Seitensprünge«, die in weitere Techniken, wie etwa dem »Jungfernsprung«, »Hintersprung« und »Affensprung«, unterschieden werden. Vgl. dazu ebda., S. 48–67. Die Mehrdeutigkeit derartiger Wortkonstruktionen erschließt sich unmittelbar und war aufgrund ihrer Wiedererkennbarkeit entweder gewollt oder aber das Ergebnis unausgereifter Phantasien.

es das erste von allen Völkern, durch Sprache, Bücherwesen und Bildung sei. Es konnte die übrigen Völker nicht ›Diebe‹ nennen, denn das wurden sie erst, als sie sich zu Affen und Papageien verkünstelten, ihre eigene Sprache aufgaben, und völkerstumm fremde Misstöne nachlallten.«<sup>417</sup>

Jahn schloss sich damit den Bestrebungen der deutschen Nationalbewegung an, die nach der militärischen Niederlage 1806 deutliche Kritik an der französischen Besatzungsmacht übte, indem unter anderem auch der Gedanke an das Fortbestehen der deutschen Sprachnation wachgehalten wurde. So umfasste etwa das von Johann Heinrich Campe zwischen 1807 und 1811 herausgegebene *Wörterbuch der Deutschen Sprache*<sup>418</sup> mehr als dreitausend überwiegend eingedeutschte Wörter, die zumindest teilweise Eingang in den alltäglichen Sprachgebrauch fanden. Jahns Plädoyer für die Reinhaltung der deutschen Sprache und sein daraus hervorgegangenes Kunstsprachenvorhaben war somit nicht neu, sondern Ausdruck des politischen Widerstandswillens im deutschen Nationalismus. In diesem Sinne wurde auch das Wort »Turn« von Jahn und Eiselen als »Deutscher Urlaut« gefasst, »der auch in mehreren Deutschen Schwestersprachen vernommen wird, in ausgestorbenen und noch lebenden, und überall drehen, lehren, wenden, lenken, schwenken, großes Regen und Bewegen bedeutet.«<sup>419</sup>

Mit dieser Vorstellung knüpft Jahn an ein Erklärungsmodell an, das schon seit den 1770er Jahren die Spekulationen über den Ursprung der Sprachen sowie ihre Ausbreitung und Aufgliederung bestimmte. Laut Herder verfügt jede Sprache über einen besonderen »Geist«, der nicht einer himmlischen Eingebung, sondern dem natürlichen Sprachvermögen des Menschen entsprungen sei.<sup>420</sup> Er wandte sich damit gegen die Annahme eines göttlichen Sprachursprungs und führte die Unterschiede zwischen den Sprachen anstatt auf menschliche Hybris – in Anlehnung an den biblischen Turmbau zu Babel<sup>421</sup> –, auf kulturelle und

<sup>417</sup> Jahn 1810, S. 372–373.

<sup>418</sup> Vgl. Campe 1807–1811.

<sup>419</sup> Jahn/Eiselen 1816, S. XXVII–XXVIII (im Original teilweise hervorgehoben). An gleicher Stelle findet sich eine Auflistung von 69 weiteren Wortkombinationen mit dem Wortstamm »Turn«. Jahns Auffassung, wonach dieser Wortstamm ein »Deutscher Urlaut« sei, der sich auf das Alemannische »Tyro« (Krieger) zurückführen lasse, wurde inzwischen widerlegt. Vgl. Zeidler 1942, S. 43–44. Dass mit der Turnsprache zugleich die höfische Herkunft zentraler Übungselemente – etwa des Balancierens (»schweben«) und Voltigierens (»schwingen«) – sprachlich überdeckt wurde, sei hier nur am Rande erwähnt.

<sup>420</sup> Vgl. Herder 1772, S. 19.

<sup>421</sup> Laut Altem Testament sprachen die Menschen ursprünglich mit »einerlei Zunge und Sprache«. Um die daraus gewonnene Macht des Menschen zu brechen, die im Turmbau zu Babel ihren ambitionierten Ausdruck fand,

genealogische Unterschiede zwischen den Völkern zurück. Eben hier lag der Ansatzpunkt für die Sprachreinheitsvertreter, die die Vielfalt im »babylonischen Sprachengewirr« nicht mehr im religiösen Sinne als Folge menschlichen Hochmuts deuteten, sondern auf volkstümliche Besonderheiten und nationale Unterschiede zurückführten. So wie die Bewohner eines Landes durch gemeinsame Vorstellungen, Sitten und Gebräuche sowie einheimische Sprachgestalten geprägt waren, erschien es nunmehr möglich, hierfür jeweils einen besonderen Nationalcharakter geltend zu machen, der sich von anderen »Volksgeistern« und »Volksempfindungen« unterscheiden ließ. Darüber hinaus findet sich ebenfalls bei Herder die Annahme, der »Nationalhass« komme daher, dass man mit Fremdem aufgrund ihrer Verschiedenheit »in Sprache, Denk- und Lebensart«<sup>422</sup> keine gemeinsame Basis finde: »Er ist Barbar, er redet eine fremde Sprache«<sup>423</sup>. Die volkstümlichen Sprachforscher nahmen auch diesen Gedanken bereitwillig auf, sofern es nunmehr möglich schien, den verhassten Charakter eines fremden Volkes an dessen Sprache abzulesen. Um der »Deutschen Sprache« – wie Jahn martialisch formulierte – »im siegreichen Kriege ihr Urrecht als Ursprache«<sup>424</sup> sichern zu können, war es daher wichtig, die »Ursprünglichkeit des Deutschen« gegenüber anderen Sprachen als Ausweis eines »ureigenen Nationalcharakters« herauszustellen.

Doch dies allein genügte nicht, schließlich konnten auch andere Sprachen dieses Recht für sich reklamieren. Während Herder in diesem Zusammenhang die nationalen Eigentümlichkeiten und Sprachunterschiede noch als Bereicherung ansah und sich dafür aussprach, sie als solche anzuerkennen und zu bewahren<sup>425</sup>, verwiesen die volkstümlichen Sprachreinheitsvertreter auf die Besonderheit des Deutschen als lebendiges Werkzeug und eigentümliche Erscheinungsform des erst wieder zu erwackenden Nationalgeistes. Ähnlich wie eine Sprache durch Besinnung auf ihre Tradition weiterentwickelt werden konnte, wovon nicht zuletzt Herder, Campe, Kolbe und Jahn praktisch Zeugnis gaben, erschien es ebenso wichtig, die Entwicklung des Deutschen soweit als möglich zurückzuverfolgen, um seinen besonderen Stellenwert herauszuheben. Je traditionsreicher und ursprünglicher eine lebendige Sprache begründet werden konnte, desto bedeutsamer erschien zugleich der in ihr zum Ausdruck

dessen »Spitze bis an den Himmel reiche«, bewirkte Gott, »dass keiner des andern Sprache verstehe«. Die Menschen wurden einander fremd und waren fortan gezwungen, sich über »die ganze Erde« zu zerstreuen. Vgl. dazu LUT, Mose 11, 1–9.

<sup>422</sup> Vgl. Herder 1772, S. 195.

<sup>423</sup> Ebda., S. 199.

<sup>424</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 408.

<sup>425</sup> Zur Bereicherung, Festigung und Ordnung der Sprache mittels fremdarteriger Einflüsse und Erfahrungen vgl. Herder 1772, S. 156.

gelangende Nationalcharakter eines Volkes. Allerdings blieb der bloße Verweis auf eine »Ursprache« ohne entsprechendes »Urvolk« unvollständig und vage. Diesen Mangel zu beheben, erschien umso wichtiger als es galt, die Vorherrschaft der französischen Sprache, Etikette und Literatur zu durchbrechen, die seit dem späten 17. Jahrhundert den Mittelpunkt der – nicht nur Deutschland – zunehmend verhassten europäischen Adelskultur bildete. Der Kampf gegen die französische Vorherrschaft reichte somit weiter zurück als bis zur Niederlage Preußens und dem dadurch herbeigeführten Ende des Heiligen Römischen Reiches.

Bei Jahn selbst finden sich freilich keine brauchbaren Belege für die Rechtfertigung der Annahme einer »Deutschen Ursprache«. Je streitbarer der Ton (»siegreicher Krieg«) und je größer des Autors erhobenen Ansprüche (»Urrecht als Ursprache«), desto dünner wurden die Auskünfte. Außer Allgemeinpläten bot Jahn keine inhaltlichen Anknüpfungspunkte:

»Himmelstrich, Luft, Erde, haben Einwirkungen auf die Sprachwerkzeuge. (...) Bedeutender müssen alle diese Einflüsse bei einem unvermischt, naturgemäß lebenden, von undenklicher Zeit her eingewohnten Urvolk, mit einer seit Jahrtausenden gesprochenen Ursprache werden, wo frühe eigene Selbstbildung auffasste was die Natur anfing, und es durch Sprachgebrauch gesetzmäßig mache.«<sup>426</sup>

Bei Fichte stellt sich derselbe Zusammenhang bereits anders dar. Ebenfalls der »Deutschen Sache« verpflichtet und vom Ressentiment gegenüber allem Fremdländischen und Französischen getragen, spannte der Philosoph in seinen *Reden an die deutsche Nation* einen weiten Rahmen. Fichte spricht zwar auch grob verallgemeinernd vom »Deutsche(n) an und für sich«<sup>427</sup>, jedoch grenzt er die Bestimmung ein, indem er ihn dem »Stamm der Germanier überhaupt« zurechnet. Die »Germanier« wiederum bildeten »ursprünglich Einen (sic!) Grundstamm«<sup>428</sup>, der sich jedoch aufgrund der Ausbreitung in andere Regio-

<sup>426</sup> Jahn 1810, S. 188–189. Jahn ist weniger als Sprachursprungsforscher, sondern vor allem als Spracherneuerer in Erscheinung getreten. In diesem Zusammenhang war für ihn der Grundsatz leitend, dass je mehr ein Volk von seiner »Ursprache« behalten habe, desto höher wäre auch sein kulturelles Niveau. Die »Lebendigkeit« der »Ursprache«, deren vermeintlichen Abkömmlingen er im Altdeutschen nachspürte, war für ihn daher wichtiger als ihre »dunkle Herkunftsgeschichte«. Nur so ist zu erklären, wie salopp der Autor über »Jahrtausende« hinweggeht, um sein Anliegen wichtig zu machen. Wer jedoch, wie Jahn in seinen Texten, so großzügig das Präfix »Ur-« verwendet und mit so viel Unbedarftheit vom »Ursprung« spricht, dessen Spekulationen bleiben ebenso geschichtslos wie sinnentleert.

<sup>427</sup> Vgl. Fichte 1978, S. 58.

<sup>428</sup> Vgl. ebda., S. 59.

nen aufspaltete. Während die »Deutschen« die ursprüngliche Sprache des Stammvolkes beibehielten und fortbildeten, nahmen die anderen germanischen Stämme »eine fremde Sprache« an und gestalteten sie »allmählich nach ihrer Weise«<sup>429</sup> um. Auch wenn Fichte keine Jahreszahlen nennt – er spricht nur allgemein vom »Altertum« und gibt Beispiele der lateinischen und griechischen Sprache – erschließt sich aus dem Gesagten, dass er sich auf die antiken germanischen Stämme und Siedlungsgebiete nördlich der Alpen bezieht.<sup>430</sup> Um welche Stämme es sich hierbei handelt beziehungsweise welcher Stamm als »Urstamm der Deutschen« anzusehen ist, wird freilich nicht aufgelöst. Fichte ist allein daran gelegen, die Ursprache in der noch angenommenen unverfälschten Form von ihren vermischten Ableitungen und Umformungen zu unterscheiden:

»Die Verschiedenheit ist sogleich bei der ersten Trennung des gemeinschaftlichen Stamms entstanden, und besteht darin, dass der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber tote Sprache.«<sup>431</sup>

Während also Sprachvermischungen den Verlust an Lebendigkeit und natürlicher Ausdruckskraft bewirken sollen, sofern bei Übernahme fremder Worte hieran gebundene Zusammenhänge und Erfahrungen fehlen<sup>432</sup>,

429 Vgl. ebda., S. 60.

430 Die überwiegend westlich angesiedelten keltischen Stämme bleiben in diesem Zusammenhang unerwähnt.

431 Fichte 1978, S. 72. Heute gilt übrigens eine Bibelübersetzung aus dem vierten Jahrhundert ins Gotische als ältestes germanisches Sprachdokument größerer Umfangs. Dass die germanischen Sprachen indoeuropäischer Herkunft sind, lässt sich zwar nicht direkt belegen, jedoch durch sprachwissenschaftliche Syntax- und Grundwortschatzvergleiche rekonstruieren. Die Rede vom »Deutschen an sich« sowie vom »Urstamm der Deutschen« kann nach heutigem ethnolinguistischen und archäologischen Kenntnisstand in jedem Fall als begründet zurückgewiesen werden. Vgl. dazu Kausen 2013.

432 Fichte nennt in diesem Zusammenhang die »drei berüchtigten Worte, Humanität, Popularität, Liberalität. Diese Worte, von dem Deutschen, der keine andere Sprache gelernt hat, ausgesprochen, sind ihm ein völlig leerer Schall, der an nichts ihm schon Bekanntes durch Verwandtschaft des Lautes erinnert, und so aus dem Kreise seiner Anschauung, und aller möglichen Anschauung ihn vollkommen herausreißt. Reizt nun doch etwa das unbekannte Wort durch seinen fremden, vornehmen, und wohlönenden Klang, seine Aufmerksamkeit, und denkt er, was so hoch töne, müsse auch etwas Hohes bedeuten, so muss er sich diese Bedeutung von vornherein, und als etwas ihm ganz Neues, erklären lassen, und kann diese Erklärung eben nur blind glauben (...).« Ebda., S. 68–69.

artikuliere sich die wahre Vorstellung eines Volkes vor allem in seiner ursprünglichen Sprache. Die in dem noch unverfälschten deutschen Idiom zum Ausdruck kommende »Naturkraft« unterscheidet sie von den anderen germanischen Sprachen, die übereinstimmend daran krankten, in ihrer Fortentwicklung und Verfeinerung den Bezug zum gemeinschaftlichen Stamm und unverfälschten Leben verloren zu haben. Da die vermischten germanischen Sprachen inhaltlich ausgehöhlt und an der Wurzel bereits gestorben seien, gelte es, dem ursprünglichen Kern des Deutschen nachzuspüren – eine Aufgabe, die nicht nur in die Tiefe weise, wie die Rede von »Oberfläche« und »Wurzel« suggeriert, sondern schließlich auf das »eigentliche Leben«<sup>433</sup> abziele.

Im Hinblick auf den angenommenen germanischen Sprachursprung und deutschen Nationalcharakter bleibt Fichte insgemein ähnlich engstirnig wie Jahn. Beide beharren auf einfachen Gegensätzen, deren Vermischungen als größtes Übel angesehen werden. Auf der einen Seite das, wie Jahn gänzlich geschichtsfrei behauptet, »von unendlicher Zeit her eingewohnte Urvolk, mit einer seit Jahrtausenden gesprochenen Ursprache«<sup>434</sup>. Auf der anderen Seite die, wie Fichte ähnlich ahistorisch feststellt, »übrigen Völker germanischer Abkunft«, die ihre »reinmenschliche Sprache«<sup>435</sup> eingebüßt haben. Hier das vermeintlich Natürliche, Lebendige und Echte; dort das bloß Abgeleitete, Oberflächliche und Uneigentliche. Selbst wenn man beiden Autoren zugestehen mag, dass Vereinfachungen dieser Art nicht zuletzt der politischen Lage ihrer Zeit geschuldet waren, bleibt in historischer Hinsicht festzuhalten, dass derartig bornierte Unterscheidungen zwischen dem Eigenen und Fremden nicht nur dem »deutschen Frühnationalismus«, sondern ebenso dem nach Reichsgründung und Weimarer Zeit hieran anknüpfenden »extremen Nationalismus«<sup>436</sup> den Boden

433 Hier passt der Verweis auf die »deutsche Ideologie«, die Adorno im herrschenden Jargon der Weimarer Spätzeit sowie der deutschen Nachkriegszeit entlarvt und sich bis auf Fichte und die romantische Naturphilosophie zurückverfolgen lässt. Adorno deutet den »Jargon der Eigentlichkeit« bezeichnenderweise als »das deutsche RessentimentPhänomen par excellence«. Adorno 1977 b, S. 419.

434 Jahn 1810, S. 188–189.

435 Fichte 1978, S. 61 und S. 62. Während »die Skandinavier« von Fichte »unbezwifelt für Deutsche genommen werden« können, gelte dies für »andere neueuropäische Nationen« nicht. Vgl. ebda., S. 59. Allein für den Stamm der Deutschen bleibe festzuhalten, dass es ihm gelungen sei, »die im alten Europa errichtete gesellschaftliche Ordnung mit der im alten Asien aufbewahrten wahren Religion zu vereinigen«. Ebda., S. 58. Weitere Bezüge zur indogermanischen Abkunft sucht man bei diesem Autor freilich vergebens.

436 Hier in Anlehnung an die sozialpsychologische Einsicht, dass der »extreme Nationalismus« die Projektion von Hass und Feindschaft auf andere

bereit haben. Bedenkt man zudem, dass Fichte die Deutschen zum sittlich höchsten Volk erklärte und ihnen eine historische Sendung zuerkannte, »die nichts Geringeres bedeutete als die geistige Weltherrschaft«<sup>437</sup>, dann erschließt sich der missionarische Eifer der frühen Nationalbewegung, der nach Ansicht des prophetischen Philosophen bereits Jahrhunderte zuvor »im heiligen Kampfe für Religion und Glaubensfreiheit«<sup>438</sup> nachdrücklich zum Ausdruck gekommen war.

Anders als Fichte ging es Jahn nicht darum, »das Reich des Geistes und der Vernunft zu begründen, und die rohe körperliche Gewalt insgesamt, als Beherrschendes der Welt, zu vernichten«<sup>439</sup>. Zwar sind auch Jahns Ausführungen durch einen starken Gleichheitsimpuls gekennzeichnet, der gegen die Herrschaft der höheren Stände gerichtet war, jedoch verlegte er nach Einführung der »Turnsprache« sein Augenmerk zunehmend auf die praktische Etablierung und Verbreitung des Turnwesens in Deutschland. Seine volkstümlichen Ausführungen deutete er selber als »eine Vorbereitung zum Inswerksetzen künftiger Volkserziehung«, die als »ein immer fortgesetztes Indiehändearbeiten für die Staatsordnung« sowie als »heilige Bewahrerin des Volks in seiner menschlichen Ursprünglichkeit«<sup>440</sup> gefasst wird. Rhetorisch bezieht der Begründer des Turnwesens die Vergangenheit und Zukunft mit dieser Aussage so aufeinander, dass das Dunkel-Ursprüngliche mit dem Verheißungsvoll-Künftigen ebenso unbestimmt wie feierlich miteinander verwoben wird. Zwar stellt Jahn durchaus auch konkrete Forderungen, wenn er sich etwa über ständisch zusammengesetzte Parlamente, Bürgerrechte sowie die Einrichtung eines Volksheeres äußert.<sup>441</sup> Jedoch sieht er sich selber vor allem als »Mann der Tat«, denn die »Tat fühlt und schreibt sich eindringlicher auf dem Tatenfelde, als in der Klause«<sup>442</sup>. Zur Richtschnur eignet sich ihm dabei die »heilige Drei der

Gruppen ermöglicht, indem geteilte Frustrationen durch kollektive Überlegenheitsgefühle ausgeglichen und entsprechende Wünsche auf hierfür geeignet erscheinende Gruppensymbole übertragen werden. Vgl. dazu Winkler 1979.

437 Winkler 2015, S. 398.

438 Fichte 1978, S. 243.

439 Ebda.

440 Vgl. Jahn 1810, S. 181.

441 So im VI. Kapitel unter der Überschrift »Volksverfassung«. Vgl. Jahn 1810, S. 273–322. Die in diesem Zusammenhang erhobenen Forderungen können als »Bausteine einer konstitutionellen Monarchie« angesehen werden, über die in jener Zeit öffentlich diskutiert wurde. Angesichts dieser Umstände überrascht es »nicht, dass preußische Minister wie Schuckmann, Bülow und Hardenberg auch das Turnwesen zunächst förderten.« Echternkamp 1998, S. 355.

442 Jahn 1810, S. 218.

Geschichtsschreibung«, das heißt: »Volkstümlich sein, Volkstum geschichtlich auffassen, und in der Muttersprache verkünden«<sup>443</sup>.

Wie gesehen, erschöpfte sich Jahns Volkstum nicht in nationalstaatlichen Hoffnungen und vaterländischen Spekulationen. Diese bildeten vielmehr die Grundlage für seine praktischen Unternehmungen. Ähnlich wie der Sprach- und Geschichtsunterricht an den preußischen Gymnasien zum wichtigen Bestandteil der Nationalerziehung wurde, schien bald auch auch das Turnen in besonderer Weise geeignet, hierfür einen entscheidenden Beitrag zu leisten. Anders als bei der philanthropischen Gymnastik, die beim einzelnen Zögling ansetzte, um seine individuellen Anlagen im Sinne ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit zu fördern, stand beim Turnen von vornherein der Gedanke an »Volk und Vaterland«<sup>444</sup> im Mittelpunkt. Die individuelle Sittlichkeit blieb bei Jahn an die Nation gebunden, durch die das Volk erst seine Existenzberechtigung erhielt. Hieraus leitete er zugleich die »höchste und heiligste Pflicht« für seine Turnjünger ab, »ein Deutscher Mann zu werden« und für »die Deutsche Sache«<sup>445</sup> einzutreten. Wo Fichte in seinen Ausführungen noch zwischen der Idee eines »geeinten Menschengeschlechts«<sup>446</sup> und der angenommenen Überlegenheit der deutschen Sprachnation hin und her schwankt, spricht Jahn bereits unmissverständlich vom »Elend wahngeschaffener Weltbürgerlichkeit«<sup>447</sup>, die durch die »Liebe zum Vaterlande«<sup>448</sup> ersetzt werden müsse. Wer »Ausländerlieb«, lobt, treibt und beschönigt«, der habe in der »Turngemeinschaft«<sup>449</sup> keinen Platz. Hierin unterschied er sich deutlich von Fichte, der den »letzte(n) Zweck aller Nationenbildung« darin sah, dass die »Bildung sich verbreite über das (ganze menschliche; F.B.) Geschlecht«<sup>450</sup>. Jahn setzte stattdessen auf den »Adel des Leibes und der Seele«<sup>451</sup>, der dem »arbeitenden Turner«<sup>452</sup> eigene, sofern er mit praktischem Sinn und biederstädtischem Fleiß bestrebt sei, allein dem eigenen »Volk und Vaterland« zu dienen.

Häufig verwendete Begriffe wie »Vaterland« oder »Muttersprache« waren in besonderer Weise geeignet, die Zuwendung zur eigenen Nation zu bekunden. Wer die vermeintlich selben Eltern besaß, der konnte davon ausgehen, dass auch die nationalen Brüder und Schwestern sich geschlossen zeigten und gemeinschaftliche Bindungen eingehen würden. Im

443 Vgl. ebda.

444 So etwa in den Turngesetzen von Jahn/Eiselen 1816, S. 234.

445 Vgl. ebda.

446 Siehe dazu weiter oben Anm. 339.

447 Vgl. Jahn/Eiselen 1816, S. 234.

448 Ebda., S. III.

449 Ebda., S. 235.

450 Fichte 1993, S. 400.

451 Jahn/Eiselen 1816, S. 233.

452 Ebda., S. 232.

Übrigen waren entsprechende Gemeinschaftserlebnisse für die Jugendlichen bei den Turnübungen praktisch und direkt nachvollziehbar, sofern alle Teilnehmer die gleichen Rituale befolgten und die vorgegebenen Stationen nach festen Regeln<sup>453</sup> durchliefen. Hierzu zählten etwa das feierliche Versprechen, die Turnordnung<sup>454</sup> einzuhalten, die Anerkennung gemeinsamer Zeichen und Symbole, wie die von allen getragene Turntracht aus grobem Leinenstoff, das Vermeiden von Zwietracht auf dem Turnplatz sowie die Pflicht, Zu widerhandlungen sogleich anzuzeigen. Ergänzend dazu regelten die »Besonderen Turngesetze« die Ordnung und Abfolge einzelner Übungen, die in »Riegen« zu durchlaufen und nach strengen Vorgaben zu absolvieren waren.<sup>455</sup> Verfolgt wurden damit ausdrücklich pädagogische Ziele, wie mit Blick auf die »Turnspiele« genauer ausgeführt wird: »Hier paart sich Arbeit mit Lust, und Ernst mit Jubel. Da lernt die Jugend von klein auf, gleiches Recht und Gesetz mit anderen zu halten.«<sup>456</sup> Dass nebenbei auch noch militärisch nützliche Fertigkeiten und Taktiken eingeübt wurden, belegen jene Spiele, die außerhalb des Turnplatzes stattfanden, da sie viel Platz beanspruchten. So wurden beispielsweise beim »Ritter und Bürgerspiel« Verstecke und Hinterhalte ausgespäht sowie Gefangene genommen, während beim »Sturmlauf« eine Anhöhe eingenommen und verteidigt werden musste.<sup>457</sup>

Die Turnkunst galt Jahn und Eiselen mehr als ein bloß »munteres Treiben«. Sie war zugleich »vaterländisches Werk und volkstümliches Wesen«, das mit männlicher Kraft und feierlichem Ernst »erlebt, eingelebt, versucht, geübt, geprüft, erprobt, erfahren und mit durchgemacht«<sup>458</sup> werden musste. Dem Turnlehrer wurde in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle zuerkannt. Er war nicht nur liebendes, pflichterfülltes und von »Volkstümlichkeit innigst durchdrungenes« Vorbild, sondern ebenso »ältere(r) Freund, Ordner, Schiedsrichter, Ratgeber und Warner«<sup>459</sup> für die ihm anvertrauten Turnjünger. Solange niemand »aus der Reihe tanzte«, die Turngesetze befolgte und den Anweisungen des Turnlehrers nachkam, schien dieses familiär-volkstümliche Gemeinschaftsmodell zu glücken. Wer jedoch die »guten Sitten auf dem

453 Die »Turngesetze« waren für alle gleich. Bereits zu Beginn heißt es: »Gute Sitten müssen auf dem Turnplatz mehr wirken und gelten, als anderswo weise Gesetze. Die höchste hier zu verhängende Strafe bleibt immer der Ausschluss aus der Turngemeinschaft.« Jahn/Eiselen 1816, S. 233.

454 Vgl. zu den »Allgemeinen Turngesetzen« ebda., S. 235–237.

455 So heißt es etwa, dass bei »keiner Übung« etwas anderes gesprochen werden darf, »als was zur Sache gehört«. Vgl. ebda., S. 239.

456 Ebda., S. 169. Etwas später ist in diesem Zusammenhang von der »Schule für den Willen« die Rede. Vgl. ebda., S. 170.

457 Vgl. ebda., S. 177–181 sowie S. 182.

458 Vgl. ebda., S. 210.

459 Vgl. ebda., S. 215 und S. 218.

Turnplatz«<sup>460</sup> missachtete, wurde sogleich ausgestoßen. Nicht demokratische Umgangsformen, sondern hierarchische Strukturen und patriarchale Verhaltensweisen beherrschten das Zusammenwirken der Turngemeinschaft. Nach dem Turnvater, der über allem stand sowie dem Turnrat, der Jahn in wichtigen Fragen beriet, war der »Turnlehrer« beziehungsweise »Turnwart«<sup>461</sup> für den geordneten Ablauf des praktischen Übungsbetriebs auf dem Turnplatz verantwortlich. Diesem direkt unterstellt waren die so genannten »Vorturner«, welche »die Neuen in den Vorübungen unterweisen, und bei den Übungen, wo es Not tut, selbst vormachen (vorturnen)«<sup>462</sup>. Auf diese Weise war gewährleistet, dass die Turngesetze nicht einfach nur eingehalten, sondern bis zu den »Vorturnen« und »Turnriegen« hinunter mit nationaler Gesinnung und vaterländischem Pathos vollzogen wurden.

Folgt man dem Urteil einiger Zeitgenossen, so war es Jahn tatsächlich gelungen, die »ziemlich verwilderte Berliner Schuljugend zu zügeln, zu fesseln, im Walde, auf abendlichen Heimgängen und auf Turnfahrten mit sich fortzureißen und zu begeistern«<sup>463</sup>. Ein ehemaliger Hauptmann in Königlich-Preußischen Diensten schlug sogar vor, »Hrn. Jahn auf der Akademie als Professor der Gymnastik« anzustellen, da es ihm in vorbildlicher Weise gelungen sei, »die Masse beweglich« zu machen und schon »im Frieden den Krieg«<sup>464</sup> zu lehren. Der Begründer der Turnkunst sah sich selbst freilich nicht als ein Vertreter der »Gymnastik«. Auch wenn die Turnübungen – trotz Hinzufügung von Barren und Reck – denen der philanthropischen Gymnastik durchaus ähnlich waren, verfolgte Jahn ein direkt am Körper ansetzendes nationales Erziehungskonzept. Die Nation war für ihn »keine politische Größe, für die sich der einzelne entscheiden konnte oder auch nicht, sondern sie beruhte auf der Zugehörigkeit zum deutschen ›Volkstum‹, dessen Einheit in der Sprache und der Sitte verbürgt sei.«<sup>465</sup> Die Berufung auf Sprache und Sitte war in erster Linie praktisch bedingt; Volksgefühl und Volksgemeinschaft sollten möglichst anschaulich erfahrbar sein und nicht in abstrakten Formen oder leeren Formeln erstarren. Vor allem aus diesem Grund wurden volkstümliche Feste und Bräuche bei diesem Autor so sehr geschätzt. Das bedrohte »Deutsche Volkstum« ließ sich laut Jahn wiederbeleben, indem es sich seiner eigenen Traditionen besann, wodurch zugleich das Wunschkbild eines deutschen Nationalstaats gestärkt würde, der sein Fundament

460 Siehe dazu weiter oben Anm. 453.

461 Ebda., S. 221.

462 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

463 Maßmann 1865, S. 283.

464 So der 1812 in einem Berliner Journal gedruckte Bericht des Hauptmanns a. D. von Archenholz »Über die von Herrn Jahn eingeführten gymnastischen Übungen der Jugend«, hier zit. nach Bartmuß/Kunze/Ulfkotte 2008, S. 204.

465 Langwiesche 2000, S. 111.

im »Volk« besitzen sollte. Neben der Sprache – die von allen »ausländischen Beimischungen« zu »reinigen«<sup>466</sup> war – sowie volkstümlichen Zeichen und Gebräuchen, wie etwa einheimische Trachten oder nationale Festtage, trat die Turnkunst als eine anschauliche »Arbeit am Volkskörper« in Erscheinung. Nicht der einzelne Zögling, wie in der philanthropischen Gymnastik, stand hierbei im Mittelpunkt, sondern Jahn sah seine vordringliche Aufgabe darin, den Turner als leiblichen Ausdruck einer übergeordneten Volksidee gegen die »Philisterhaftigkeit der Zeit« und für eine »edlere Zucht und Ordnung«<sup>467</sup> in Stellung zu bringen.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die verschiedenartigen Bemühungen Jahns schließlich wie ein großangelegter Versuch, seine Vorstellungen vom nationalen Geist und Körper politisch durchzusetzen. Das Jahn-sche Turnen steht damit in der langen Tradition jener Bemühungen, in denen der Körper als Instrument der Selbstbehauptung und Machtde-monstration gezielt eingesetzt wurde. Doch während in der »unterirdischen Geschichte Europas«<sup>468</sup> körperliche Macht und herrschaftliches Denken zu zentralen Merkmalen des allmählich hervortretenden Individuums wurden, das schon im Mythos durch den Einsatz blinder Gewalt und vorausschauender Ent-sagung von seinen schicksalhaften Fesseln sich zu befreien versuchte<sup>469</sup>, verdeutlicht die Geschichte des Turnens zur Zeit der frühen Nationalbewegung, dass der Einzelne dieses Ziel nur erreichen konnte, wenn er sich den Gesetzen der Gemeinschaft unterwarf.

466 Siehe dazu weiter oben Anm. 426. Es wäre sicherlich aufschlussreich, früh-nationalistische Sprachreinheitsvorstellungen mit psychischen Abwehrmechanismen, etwa dem Sauberkeitszwang, in Verbindung zu bringen. Eine solche Deutung steht bisher noch aus.

467 So Maßmann 1865, S. 283.

468 Hier in Anlehnung Horkheimer/Adorno 1972, S. 246. Die Autoren sprechen in den »Aufzeichnungen und Entwürfen« zur *Dialektik der Aufklärung* davon, dass unter »der bekannten Geschichte Europas (...) eine unterirdische (verläuft; F.B.). Sie besteht im Schicksal der durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften.« Ebda.

469 Für Horkheimer/Adorno besteht die *Dialektik der Aufklärung* darin, dass das »Erwachen des Subjekts« als Voraussetzung für seine Befreiung »durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen« erkauft wurde. Ebda., S. 15. Hiervon ausgehend, sind die voranstehenden Ausführungen als Kommentar zu dieser »unterirdischen Geschichte Europas« zu verstehen. Von antiken Körperkulen, über neuzeitliche Repräsentationsfor-men, moderne Machtmaschinerien bis hin zur direkt am Körper ansetzen-den Nationalerziehung – bezeichnet werden damit Entwicklungsabschnitte der körperlichen Begründung und Beherrschung des Selbst, das sich nur bilden und erhalten konnte, indem es sich unterwarf. Dass auch die moderne Sportentwicklung als Ausdruck des widersprüchlichen Zweckzusammenhangs der Selbsterhaltung zu verstehen ist, wird im nachfolgenden Teil dieser Arbeit ausgeführt.

Schon bei Jahn ist erkennbar, dass der Turnplatz als ein soziales Übungsfeld hierfür angesehen wurde. Die nationale Ausweitung volkstümlicher Bestrebungen war für den Autor bereits vor Ausführung der Turnkunst auf der Hasenheide leitend. Erst die Turngemeinschaft galt Jahn jedoch als lebendige Vorstufe der allein im Nationalstaat vollständig zu verwirklichenden Volksgemeinschaft.

Man kann aus historischer Sicht zugunsten dieses politischen Experiments geltend machen, dass die frühe Turnbewegung angesichts der damals vorherrschenden gesellschaftlichen Zustände durchaus fortschrittliche Ziele vertrat. Hierzu gehört etwa die gegen die Zersplitterung Deutschlands gerichtete Forderung eines einheitlichen Nationalstaates, die Überwindung ständischer Schranken und adliger Vorrechte sowie das Insistieren auf bürgerliche Gesetze und Freiheiten.<sup>470</sup> Allerdings beförderte das wehrhafte Turnwesen ebenso die Parteinaufnahme für totalitäre Identitäts- und Gemeinschaftsvorstellungen, die nicht nur gegen Napoleon und die französischen Fremdherrschaft, sondern ebenso gegen alles vermeintlich »*Undeutsche*« gerichtet werden konnten.<sup>471</sup> Je weniger die liberalen Freiheitsvorstellungen des Frühnationalismus verwirklicht wurden, desto stärker wuchs schließlich auch das Verlangen der Deutschen nach politischer Anerkennung ihrer als überlegen und unverfälscht verklärten »*Volksgröße*«.<sup>472</sup> Die Auswirkungen hiervon sollten sich erst im zwanzigsten Jahrhundert in ihrer ganzen Tragweite erweisen. Wie jedoch das Beispiel der frühen National- und Turnbewegung zeigt, war das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft schon seit dem frühen 19. Jahrhundert neu zu denken, sofern sich abzeichnete, dass die wirtschaftliche Kraftentfaltung und liberale Bürgergesinnung im »*sittlichen Staat*«<sup>473</sup> nicht widerspruchsfrei aufgehen würden – zumal wenn nationalstaatliche Volksvorstellungen hinzu kamen.

Die von Jahn ebenso geschickt wie verhängnisvoll inszenierte »*Arbeit am Volkskörper*« führte gerade nicht, wie Hegel noch 1820 mit Blick auf »*den Staat als ein in sich Vernünftiges*«<sup>474</sup> hervorhob, über die Ver-

<sup>470</sup> Wehler spricht in diesem Zusammenhang von einer politisch-oppositionellen Emanzipationsideologie des Frühnationalismus, die freilich von Anbeginn bereits durch illiberale Merkmale gekennzeichnet war. Vgl. Wehler 1987, S. 511.

<sup>471</sup> Zur weiteren Entwicklung der politischen Ansichten der Turnbewegung in Deutschland sowie den Formen ihrer praktischen Verkörperung im 19. Jahrhundert vgl. Goltermann 1998. Zur körperlichen Inszenierung nationaler Symbole innerhalb der deutsch-jüdischen Turnerschaft im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts vgl. Bockrath 2011.

<sup>472</sup> Jahn 1810, S. 15.

<sup>473</sup> Zu Hegels Konzept des »*sittlichen Staates*« siehe weiter oben Anm. 12.

<sup>474</sup> Hegel begreift den Staat hier allerdings nicht als eine bestimmte historische Formation, sondern er versucht ihn »*als ein in sich Vernünftiges* zu begreifen

mittlung unterschiedlicher Einzelinteressen zu einem allgemeinen Interessenausgleich. Stattdessen wurde die erstrebte »Freiheit des Willens«<sup>475</sup> schon vor ihrer Realisierung den Ansprüchen restaurativer Kräfte unterstellt. Während jedoch für Hegel die »Freiheit des eigenen und einzelnen Willens« nur aus dem »Zusammenhang des Ganzen«<sup>476</sup> zu gewinnen war, verlegte sich der Frühnationalismus stattdessen auf das Wohl der Volksgemeinschaft, das erst im deutschen Nationalstaat seinen allgemeinen Ausdruck finden würde. Auf dem Weg dorthin galt es, partikulare Bestrebungen in die nationale Bewegung einzubinden und durch die »Zucht des Dienstes und Gehorsams«<sup>477</sup> allgemein verfügbar zu machen. An die Stelle von Hegels sittlichem Vernunftstaat trat damit, gedanklich wie praktisch, die Idee vom »Deutschtum«<sup>478</sup>, dessen Unbestimmtheit für Jahn und andere politische Romantiker zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten bot. Mit Blick auf nationale Belange ließen sich – zumindest perspektivisch – persönliche Beschränkungen einfacher durchsetzen, ohne auf ein »Sittliches–Allgemeines« Rücksicht nehmen zu müssen, das Hegel in seinem Staatsverständnis noch als notwendig voraussetzte. Das vom Philosophen des Rechts und der Staatswissenschaft schon im Zuge seiner Bestimmung des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft eingeforderte Opfer persönlicher Freiheiten zugunsten allgemeiner Erfordernisse<sup>479</sup> ließ sich dadurch mühelos ausweiten und auf nahezu beliebige Gegenstände übertragen. Wichtig hierfür war vor allem, dass der Vorrang des Politisch–Allgemeinen vor dem Besonderen<sup>480</sup> sowohl vom

und darzustellen«. Hegel 1979, S. 14. Zu Hegels Haltung gegenüber der preußischen Staatsmonarchie siehe weiter oben Anm. 153.

475 Hegel 1979, S. 24.

476 Vgl. ebda.

477 So Hegel 1999, S. 115. Siehe ausführlicher dazu Anm. 67 weiter oben.

478 Den Begriff »Deutschtum« verwendet Jahn übrigens erst in seinen Erläuterungen zum *Deutschen Volkstum* aus dem Jahr 1833. Vgl. dazu Jahn 1887, S. 494.

479 Siehe dazu weiter oben Anm. 73.

480 Das Besondere ist hier allerdings nicht als losgelöste Einzelheit zu verstehen. Auch Hegels Geistbegriff, sofern er sich an ein allgemeines Subjekt richtet, fasst – mit Marx gesprochen – »das Wesen der Arbeit (...) und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit«. Marx 1971, S. 269 (im Original hervorgehoben). Geist wie Arbeit wären demnach nur als gesellschaftlich vermittelt zu begreifen. Wenn hier dennoch vom »Besonderen« gesprochen wird, so deshalb, um darauf hinzuweisen, dass die »Absolutheit des Geistes« von Hegel ebenso wenig »durchzuhalten« ist, wie bei Marx die vollständige Reduktion der arbeitsteiligen Gesellschaft auf das Tauschprinzip als ihr vermeintlich »Allerwirklichstes«. Weder ist ein Konkret–Besonderes noch ein Abstrakt–Allgemeines zu hypostasieren, sondern es ist beständig auf die Vermittlung beider

Knecht als auch vom Herrn gleichermaßen anerkannt wurde. Auf dem Turnplatz, so scheint es, war dies Jahn zumindest im kleinen Rahmen<sup>481</sup> bereits gelungen.

hinzuweisen – selbst wenn an dem »Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen« kaum Zweifel bestehen dürften. Vgl. dazu Adorno 1972, S. 9. Das »Besondere« wäre demnach vom »Politisch–Allgemeinen« nicht zu trennen, ohne jedoch identisch zu sein. Der Reiz von Philosophie und Geschichte liegt demgemäß gerade darin, die jeweils nichtidentischen beziehungsweise »nicht dingfesten« Anteile aufzuspüren. Vgl. Adorno 1970, S. 265.

481 Der Jahn-Kritiker Heinrich von Treitschke spricht im Rahmen seiner Be trachtungen des Turnwesens bezeichnenderweise davon, dass in Preußen sowie über dessen Grenzen hinaus »allmählich in aller Unschuld ein kleiner Staat im Staate« emporgewachsenen sei. Vgl. Treitschke 1906, S. 389.